MARIANO FAZIO FERNÁNDEZ

HISTORIA DE LAS IDEAS CONTEMPORÁNEAS

Una lectura del proceso de secularización

Segunda edición revisada

EDICIONES RIALP, S.A.
MADRID

Título original: *Storia delle idee contemporanee*
(2ª ed., Edusc, Roma, 2005)
© 2006 *by* MARIANO FAZIO FERNÁNDEZ
© 2007 *by* EDICIONES RIALP, S.A., Alcalá, 290, 28027 Madrid

Primera edición española: Diciembre de 2006
Segunda edición española: Octubre de 2007

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

Fotocomposición: M.T., S.L.

ISBN: 978-84-321-3613-9
Depósito legal: M-39.109-2007

Impreso en España *Printed in Spain*

Impreso en Gráficas Rógar, S.A., Navalcarnero (Madrid)

Al Profesor Gonzalo Redondo,
con agradecimiento por su magisterio.

ÍNDICE

Introducción 15

Primera parte: LAS RAÍCES DE LA MODERNIDAD 19

I. Renacimiento, Nuevo Mundo y Reforma protestante 25
1. Renacimiento y antropocentrismo 26
2. Descubrimiento de América y secularización 31
a) Los Justos Títulos y la secularización de la teocracia medieval 31
b) El mito del buen salvaje y las visiones utópicas europeas 38
3. Reforma y Modernidad 45
4. La Reforma católica 53

II. Del antiguo al nuevo Régimen 56
1. El Antiguo Régimen 56
a) Hacia la monarquía absoluta: la teoría política de Bodin 57
b) El derecho divino de los reyes 58
c) El contrato social de Hobbes 62
d) La estructura social 66
2. El Nuevo Régimen 67

III. La Ilustración 70
1. Características generales de la filosofía moderna 70
2. Introducción a la Ilustración 75
3. La Ilustración inglesa 78
a) La física de Newton 78
b) El deísmo inglés 79
c) La filosofía moral 81
4. La Ilustración francesa 82
a) Pierre Bayle, el precursor 83
b) La Enciclopedia 84
c) El materialismo 86
d) La teoría político-social 88
5. La Ilustración alemana 95
6. El sistema kantiano 98
a) Vida y obras 99
b) La Crítica de la razón pura 101
c) La moral kantiana 105
d) La filosofía de la religión 109
e) Filosofía del derecho y de la historia 110

IV. El romanticismo y el idealismo alemán 112
1. Precedentes culturales del romanticismo 114
a) El movimiento «Sturm und Drang» 114
b) El clasicismo 117
2. Elementos característicos del romanticismo 118
a) La revalorización del sentimiento 119
b) El redescubrimiento de lo infinito 120
c) El interés por la historia y por la tradición 120
d) La nueva función del arte como saber de salvación 123
3. Autores románticos y desarrollos nacionales 124
4. Romanticismo y secularización 126
5. Introducción al idealismo 128
a) Características generales del idealismo 128
b) El idealismo absoluto de Hegel (1770-1831) 131
1. Vida y obras 131
2. Influencias. Primera etapa teológica 131
3. La función de la filosofía 132
4. El Absoluto y la dialéctica 133
5. La lógica hegeliana 134
6. La filosofía del espíritu 135
7. La filosofía de la historia 136
8. La esfera del Espíritu Absoluto 138
6. La reacción anti-hegeliana: Sören Kierkegaard 141

Segunda parte: LA MODERNIDAD IDEOLÓGICA 149

V. El liberalismo 157
1. ¿Qué es el liberalismo? 157
2. Los pensadores liberales 164
a) John Locke y la Glorious Revolution 164
b) El liberalismo económico de Adam Smith 170
c) Humboldt y Constant: la libertad individual 172
d) Libertad e igualdad: Tocqueville 174
e) Bentham y Mill: liberalismo y utilitarismo 177
f) Los neoliberalismos 183

VI. El nacionalismo 189
1. Nacionalismo y revolución 190
2. El nacionalismo romántico (1800-1848) 194
3. El nacionalismo de la Machtpolitik y el Imperialismo 200
a) El nacionalismo subjetivo 200
b) El nacionalismo objetivo 204
c) El imperialismo 207
d) El nacionalismo de la descolonización 208
4. El nacionalismo como totalitarismo 211
5. Nacionalismo y fundamentalismo religioso 215

VII. El marxismo 221
1. La izquierda hegeliana 222
2. Ludwig Feuerbach 224
a) Vida y obras 224
b) La inversión materialista de Hegel 225
3. El socialismo utópico y el movimiento anarquista 228
4. Karl Marx (1818-1883) 231
a) Vida y obras 231
b) El materialismo dialéctico e histórico 234
c) Crítica de la alienación religiosa 237
d) Crítica de la alienación filosófica 238
e) Crítica de la alienación política 239
f) Crítica de la alienación social 240
g) Crítica de la alienación económica 240
5. Los neo-marxismos y el movimiento socialdemócratico ... 243
6. Las ideas se convierten en realidad 247

VIII. El cientismo 251
1. El positivismo de Auguste Comte 253
a) Vida y obras 253

b) El conocimiento positivo y la teoría de los tres estadios 254
c) La clasificación de las ciencias 256
d) Religión y moral 257
2. El positivismo en Francia 258
3. Evolucionismo biológico y darwinismo social 260
4. El cientismo contemporáneo 265

Tercera parte: LA CRISIS DE LA CULTURA DE LA MODERNIDAD 269

IX. La salida de la Modernidad ideológica 279
1. La doctrina moral y religiosa de Henri Bergson 280
2. La filosofía de la acción de Blondel 282
3. El existencialismo cristiano de Gabriel Marcel (1889-1973) 286
4. El personalismo 289
a) Características generales 289
b) Emmanuel Mounier (1905-1950) 291
5. El neotomismo 295
a) La encíclica *Aeterni Patris* (1879) y la renovación del tomismo 296
b) Jacques Maritain (1882-1973) 298

X. Los nihilismos 305
1. El nihilismo de Nietzsche 306
a) Vida y obras 306
b) La vida: el gran tema de Nietzsche 309
c) La muerte de Dios y el nihilismo 310
d) El eterno retorno 313
e) El superhombre 316
f) La voluntad de poder 317
g) La moral y el cristianismo 319
2. El humanismo agnóstico 321
3. De la muerte de Dios a la muerte del hombre: la Postmodernidad 325
a) Jean-François Lyotard (1924-1998) 327
b) Jacques Derrida (1930-2004) 327

XI. La sociedad permisiva 331
1. El pansexualismo de Sigmund Freud 331
2. En los orígenes de la revolución sexual: Wilhelm Reich ... 334
3. La Escuela de Frankfurt y la teoría crítica de la sociedad ... 336

4. El feminismo 340
5. Los neomalthusianismos 348
6. La ecología 349
7. El retorno de lo sacro 352

Cuarta parte: LA IGLESIA CATÓLICA Y EL MUNDO CONTEMPORÁNEO 357

XII. Iglesia, Antiguo Régimen y Revolución. De Pío VII al Beato Pío IX 361
1. Iglesia y cambio histórico 361
2. Gregorio XVI y el Beato Pío IX 365

XIII. De León XIII a Pío XII 368
1. León XIII 368
2. San Pío X y Benedicto XV 370
3. Pío XI 371
a) El programa de su pontificado 371
b) Pío XI y la crisis de la cultura de la Modernidad 374

XIV. Del Vaticano II a Juan Pablo II 385
1. El Concilio Vaticano II: legítima autonomía de lo temporal y libertad religiosa 385
2. El pontificado de Juan Pablo II (1978-2005). Hacia una modernidad cristiana 392
a) La doctrina social de la Iglesia frente a la ética liberal ... 393
1. Los juicios magisteriales sobre el capitalismo liberal . 395
2. La democracia liberal en la *Centesimus annus* 399
3. La antropología cristiana 401
b) Cultura de la vida y cultura de la muerte 406
c) La propuesta de Juan Pablo II de un nuevo orden mundial 412

Epílogo 417

Bibliografía 421

Introducción

El libro que estamos introduciendo posee unas características específicas, que convendrá aclarar desde el inicio de estas páginas. La historia de las ideas es un ámbito de estudio no demasiado definido, que se encuentra entre la historia y la filosofía, y en el que intervienen también conceptos tomados en préstamo de la literatura, la sociología, el derecho y la ciencia política. Esta indefinición permite al historiador de las ideas una gran libertad de movimientos, que va más allá de los estrechos límites metodológicos de otro tipo de disciplinas.

La causa final, denominada por los antiguos *causa causarum*, condiciona el esquema de todo estudio histórico sobre las ideas. Originariamente, el presente libro fue publicado en italiano (2001, 2005), como manual para los estudiantes de la Facultad de Comunicación Institucional de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz. Se proponía presentar un panorama de las principales corrientes culturales de los últimos dos siglos, con la finalidad de comprender el contexto cultural contemporáneo, campo habitual del futuro trabajo de los estudiantes en el ámbito de la comunicación. La buena aceptación por parte de lectores no relacionados con dicho campo de estudios me ha decidido publicarlo en español para un público más amplio.

Las ideas contemporáneas son múltiples, y es humanamente imposible ocuparse de la totalidad. Se impone una elección, y la hicimos teniendo en cuenta la finalidad original del libro. Como se podrá comprobar leyendo las presentes páginas, hay un hilo conductor que estructura las diversas partes. Este hilo es el proceso de secularización que se verifica en la Modernidad. Dicha secularización, como se explicará oportunamente, no equivale sin más a descristianización, y presenta distintas facetas: puede concretarse en una afirmación de la autonomía relativa de lo temporal sin perder el horizonte trascendente (secularidad), o puede desembocar en una autofundación antropológica de carácter prometeico, que concluye en el nihilismo.

Por lo tanto, el estudio de las ideas de los dos últimos siglos será afrontado desde la perspectiva de la secularización como proceso característico de la Modernidad. La historia —y en medida todavía menor la historia de las ideas— no alcanza nunca el nivel de objetividad idealizado por los positivistas. Las decisiones del historiador pesan en la presentación del objeto de estudio. En este caso, la elección del hilo conductor condiciona el esquema del libro. Se podría haber elegido otro tema estructurante —el desarrollo científico, la historia económica, etc.—, pero hemos preferido este por la misma finalidad que queríamos dar al presente trabajo: una especie de orientación cultural para un futuro comunicador institucional. Entender los orígenes intelectuales de los movimientos culturales ayuda sin duda alguna a un análisis sereno y ponderado del mundo circunstante.

Además de aclarar el hilo conductor de estas páginas, hay que mencionar que la perspectiva que el autor adopta es la propia de la visión cristiana del hombre, de la historia y de la sociedad. También el lector podrá observar que se ha privilegiado el análisis de la cultura occidental, porque se trata de la cultura que más se ha difundido y ha llegado a ser mundial. Esto no significa que en el libro se identifique cristianismo y cultura occidental, y aquí y allá habrá referencias importantes a los desarrollos culturales exteriores a nuestro hemisferio.

El libro consta de cuatro partes. En la primera se abordan los elementos más característicos de la época moderna (siglos XV-XVIII), donde queda en evidencia la puesta en marcha del proceso de secularización. Se analizarán en esta parte las consecuencias culturales del Renacimiento, descubrimiento de América,

Reforma protestante, Ilustración y romanticismo. En la segunda parte, la más larga, se estudiarán las principales ideologías contemporáneas —liberalismo, nacionalismo, marxismo, cientificismo—, subrayando su papel de religiones sustitutivas. La tercera parte es un análisis de la crisis de la cultura de la Modernidad, a partir de los comienzos del siglo XX, cuando los paraísos profetizados por las ideologías no se hicieron realidad. Las temáticas centrales de esta parte son el nihilismo, la sociedad permisiva, y los movimientos culturales más actuales: feminismo, ecologismo, nuevos movimientos religiosos. La presente Historia de las ideas contemporáneas se concluye con un análisis de la relación entre cristianismo y Modernidad, y en particular entre la Iglesia Católica y el mundo contemporáneo. Dicho análisis será el objeto de la cuarta parte de nuestro estudio.

PRIMERA PARTE

LAS RAÍCES DE LA MODERNIDAD

Entre los rasgos que se suelen incluir como característicos de la Modernidad, ocupa un puesto de privilegio la noción de *secularización*. Se afirma con frecuencia que el mundo moderno es un mundo secularizado, mientras que el medieval es un mundo cristiano. Afirmación simplista, que exige algunas distinciones si no queremos caer en visiones excesivamente esquemáticas de la Historia. Las grandes estructuras interpretativas suelen dejar amplios espacios por los que se escapa la realidad fáctica, que nunca se presenta con colores nítidos, sino más bien ofrece una gama de todos los matices cromáticos posibles.

El proceso de secularización no es unívoco. Secularización no equivale a descristianización. La afirmación paulatina de la autonomía de lo temporal puede coincidir con un proceso de *desclericalización* —proceso que purificaría las concreciones históricas de inspiración cristiana de elementos extraños a dicha inspiración— o puede desembocar en una pretendida afirmación de independencia absoluta de las realidades temporales respecto de toda instancia trascendente.

El concepto de *Cristiandad* también es profundamente ambivalente. Entiendo en estas páginas por tal la organización sociopolítica que se formó en Europa occidental a lo largo de la Baja

Edad Media (siglos XI-mediados del siglo XV). La Cristiandad fue una de las posibles concreciones sociales del cristianismo, pero nada nos autoriza a identificarla con la organización sociopolítica cristiana *par excellence*, en el supuesto caso de que hubiera alguna. La Cristiandad medieval se presenta como Jano, el dios bifronte de los romanos: un rostro cristiano —y, por tanto, profundamente humano— que ofreció a los hombres la posibilidad de dar una respuesta con sentido a los principales interrogantes de la existencia humana, y que, al mismo tiempo, dio vida a manifestaciones sociales que salvaguardaban valores imperecederos como las universidades y los hospitales. La otra cara de la Cristiandad, que denominaremos clerical, se concreta en la frecuente confusión de los órdenes natural y sobrenatural, que llevó a dos identificaciones injustificadas: la del poder espiritual con el poder político y la de la pertenencia a la Ciudad de Dios con la pertenencia a la ciudad terrena.

El problema de la Cristiandad medieval es un problema político. Si el poder espiritual y el poder temporal tienen el mismo origen y el mismo fin, la identificación de ambos está justificada y la separación o distinción es innecesaria. Pero si no hay tal unidad en el origen o en el fin de ambos, la absorción de uno en el otro es injustificable: se verificaría una extralimitación o abuso de poder.

La actitud que se adopte ante el problema de la Cristiandad medieval puede ser muy diversa. Si se intenta mantener el *statu quo* sociopolítico nos encontramos ante una actitud clerical: la resolución de los problemas temporales estaría a cargo, más o menos directamente, de quienes ejercen el *munus regendi Ecclesiae*, es decir, de la jerarquía eclesiástica, ya que desde esta óptica se piensa que el poder temporal del príncipe es derivado del poder espiritual. Una radicalización de esta actitud clerical la encontramos en el tradicionalismo, el cual, partiendo de la Cristiandad medieval como la concreción *in terra* de la esencia del cristianismo, alienta como íntimo *desideratum* un regreso a la sociedad y a la cosmovisión medievales.

Quienes sostengan que el origen remoto de ambos poderes es el mismo —Dios—, pero los fines a los que se debe tender son distintos —el bien común sobrenatural en el primer caso, el bien común temporal en el segundo—, estarían llevando a cabo un proceso de secularización, entendido como una toma de concien-

cia de la autonomía relativa de lo temporal. Autonomía relativa porque, según esta teoría interpretativa, por su mismo origen lo temporal se halla anclado en una perspectiva trascendente.

Por último, quienes afirman que el poder temporal —y más ampliamente, el mundo de lo humano— no sólo tiene distinto fin sino que en su origen no hay ningún elemento trascendente, están impulsando un proceso de secularización tendiente a presentar una autonomía de lo temporal absoluta, identificable con lo que en el siglo XIX se comenzó a denominar *laicismo*[1].

Secularización no equivale a pérdida del sentido religioso. El proceso de secularización entendido en forma fuerte lleva, utilizando el famoso concepto de Max Weber, al *desencantamiento* del mundo. Durante la época moderna hay una crisis de fe que se manifiesta en la desmitificación y racionalización del mundo, en la creciente pérdida de toda trascendencia que reenvíe más allá de lo visible y aferrable. Con palabras de Kahn, se puede decir que la crisis de fe «significa pérdida de una imagen del mundo unitaria y global segura, en la cual todas las partes se relacionaban con un centro: por lo tanto se trata de la pérdida del centro. En cuanto esta imagen de un mundo con la certeza del centro era nuestra herencia, se puede hablar con propiedad de un "espíritu desheredado", de una "disinherited mind"»[2]. Pero crisis de fe no es lo mismo que desaparición del sentido religioso. Si lo que desaparece es la fe en un Dios personal y trascendente, el sentido religioso inherente al espíritu humano encuentra otros centros, que se absolutizan: se sacralizan elementos terrenos que proveerán las bases para religiones sustitutivas. Si este proceso se hace evidente en las ideologías contemporáneas, ya en la primera etapa de la Modernidad se producirá este cambio de centro. Basta pensar en la razón ilustrada, en el sentimiento romántico o en el Yo absoluto del idealismo alemán.

Iniciamos el estudio de las raíces de la Modernidad con un análisis del nuevo espíritu que nace a mediados del siglo XV en Europa occidental: nos referimos al Renacimiento, cuya riqueza de contenidos excluye visiones simplistas o esquemáticas. Por su parte, el descubrimiento de América es considerado como un *he-*

---

[1] *Cfr.* M. Fazio, *Due visioni della modernità*, en «Acta Philosophica» 2/1 (1993), 135-139.

[2] L. Kahn, *Letteratura e crisi della fede*, Città Nuova, Roma 1978, p. 49.

cho creador de época, que marca el cambio entre dos realidades históricas de amplio respiro y que llamaremos *estructuras* o *unidades de comprensión histórica*. Desde la perspectiva del presente estudio —la historia de las ideas— trataremos de analizar en qué modo la novedad americana influyó en el proceso de secularización que caracteriza el paso de la Cristiandad medieval a la Modernidad. Secularización bifronte, como bifronte era la Cristiandad medieval. Después haremos referencia al papel desarrollado por la Reforma protestante —otro hecho creador de época. En los dos capítulos sucesivos presentaremos brevemente los elementos más importantes del Antiguo y del Nuevo Régimen, para captar las diferencias entre estas dos etapas de la Modernidad, separadas por las revoluciones de finales del siglo XVIII. Sucesivamente, dedicaremos algunas páginas al estudio de los orígenes filosóficos e ideológicos del Nuevo Régimen, privilegiando el análisis de la Ilustración, que será la fuente principal de la Modernidad ideológica, a la que consagramos la segunda parte de este curso. La primera parte se concluye con un estudio sobre el romanticismo y el idealismo alemán, en donde encontramos elementos que estarán presentes en forma eficaz en la Modernidad ideológica.

I

Renacimiento, Nuevo Mundo y Reforma protestante

Entre el siglo XV y el XVI se suceden una serie de hechos históricos que indican que un mundo se está agotando —el medieval— y otro está naciendo —el moderno—. La caída de Constantinopla en poder de los turcos en 1453 pone fin a una continuidad histórica milenaria, la de la dignidad imperial romana. Dicho acontecimiento trajo consecuencias importantes que incidirán en la nueva configuración del mundo. Numerosos teólogos, filósofos, literatos y filólogos bizantinos abandonarán su patria y se trasladarán a Italia —en particular, a Florencia— fortaleciendo así un movimiento de regreso a las fuentes clásicas de la cultura, que se denominará Renacimiento o Humanismo. A su vez, el cierre de la ruta comercial hacia Oriente, causado por la caída de Bizancio, será un elemento importante para explicar los adelantos técnicos que se verifican durante la segunda mitad del siglo XV en lo que respecta a las ciencias y técnicas de la navegación. Tales adelantos permitieron realizar distintos intentos para encontrar nuevas rutas que llevaran hasta la China y la India. Algunos de esos intentos terminarán providencialmente con el descubrimiento de América y por ende con el ensanchamiento de la visión europea del mundo. En 1517, poco antes de que Magallanes iniciase su travesía de circunvalación del mundo, y Cortés

estuviese a las puertas de México, un fraile agustino, Martín Lutero, comienza su predicación anti-romana desde Wittenberg. El fin de la unidad de la Cristiandad medieval, causada por las discordias religiosas entre católicos, luteranos, calvinistas, anglicanos, producirá efectos tan revolucionarios como los de la entrada en la escena occidental del nuevo continente americano.

Renacimiento, descubrimiento de América y Reforma protestante pusieron a circular un gran número de ideas nuevas, que encontraron un aliado fundamental en un avance tecnológico de esa época: me refiero a la invención de la imprenta, a mediados del siglo XV, por obra de Johannes Guttenberg.

Los siglos XV y XVI son una especie de bisagra entre dos estructuras históricas: la de la Cristiandad medieval (siglos XI-mitad del siglo XV) y la del Antiguo Régimen (siglos XVII y XVIII). Es una época caracterizada por procesos de cambio, donde se evidencian novedades modernas, pero a la vez perduran continuidades medievales. En estas páginas dedicaremos especial atención a los elementos que manifiestan el inicio del proceso de secularización, entendido en los dos sentidos antes descritos: el de la afirmación de la autonomía absoluta del hombre y el de desclericalización o toma de conciencia de la autonomía relativa de las realidades temporales.

1. Renacimiento y antropocentrismo

Con el término Renacimiento se designa una serie de procesos culturales que tuvieron lugar en los siglos XV y XVI, pero cuyos primeros atisbos se pueden encontrar ya en el siglo XIV. Quizá el elemento principal del espíritu renacentista sea el de la vuelta a los clásicos. La llegada de humanistas griegos a Italia favoreció los estudios de la antigüedad greco-romana. El análisis minucioso de las fuentes y los esfuerzos por comprender los textos en el contexto histórico en el que nacieron dieron vida a este renacimiento de la cultura clásica.

Durante el medioevo se utilizaron muchas fuentes clásicas para la elaboración de los sistemas teológicos escolásticos. Pero dichas fuentes eran prevalentemente instrumentos puestos al servicio de la exposición sistemática de la fe. Ahora se trataba de

valorar las fuentes en sí mismas: Platón, Aristóteles, los estoicos, Cicerón cobraban nueva vida a partir de los estudios filológicos, retóricos, lingüísticos. Los humanistas se propusieron imitar la elocuencia greco-latina, superando las decadencias estilísticas bajomedievales.

Un proceso análogo se verificó en el terreno de las artes plásticas: los ejemplos de la antigüedad mediterránea en arquitectura, pintura, escultura fueron seguidos por un altísimo número de artistas italianos, que lograron imponer sus técnicas al servicio del nuevo estilo de reminiscencias clásicas en el resto de Europa. Basta citar los nombres de Leonardo, Miguel Angel, Rafael, Botticelli, Ticiano para comprender la importancia que ejerció el Renacimiento en el naciente mundo moderno.

La tendencia a volver a los orígenes de la civilización europea también se concretó en un creciente interés por el estudio de los orígenes del cristianismo. Durante el Renacimiento se llevan a cabo numerosas ediciones de la Sagrada Escritura, que intentaban establecer el texto original de la Biblia, para reemplazar la edición tradicional de la Vulgata, considerada plagada de errores. Al mismo tiempo, se inician ediciones de los Padres de la Iglesia, a quienes se veneraba como los más autorizados testimonios de la vida cristiana primitiva. En esta labor destacó el famoso humanista holandés Erasmo de Rotterdam.

En el ámbito científico, durante estos años de cambio se formulan teorías cosmológicas que terminarán por modificar la visión del universo. Los descubrimientos de Copérnico, Tycho Brahe y Kepler en astronomía marcan una nueva época, aunque esta nueva visión tardará décadas en suplantar las ideas populares al respecto. A su vez, se realizan avances tecnológicos importantes en materia de navegación, arte militar, minería, etc., que si bien se apoyaban en invenciones medievales, en este periodo se aceleran, preparando el terreno al desarrollo tecnológico todavía más sostenido y revolucionario del siglo XVII.

No es posible en estas páginas detenernos en cuestiones de detalle. Como ya hemos advertido, sólo nos interesa señalar los elementos propios del proceso de secularización que caracteriza a la Modernidad. En este sentido, el Renacimiento presenta muchas facetas ricas en diversidad, y no es factible ofrecer un juicio sumario sobre los efectos que dicho movimiento ejerció en la se-

cularización moderna. La primera impresión que podría obtener un analista superficial sería la siguiente: el Renacimiento redescubre el mundo clásico en su radical antropocentrismo, que se opone a la tradición medieval cristiana teocéntrica. A partir del siglo XV se abandona la visión trascendente de la vida, para centrarse en el valor intrínseco de las cosas naturales. Evidentemente, esta somera descripción peca de simplista, y se impone un análisis más sereno e integral de las cosas.

Respecto a la filosofía renacentista, es evidente que cambia el ambiente intelectual respecto a la escolástica bajomedieval, por lo menos en cuanto a estilo, métodos y temáticas. Tal filosofía no se presenta como un bloque monolítico: hay corrientes platónicas, desarrolladas fundamentalmente en Florencia, que intentan una síntesis entre pensamiento clásico y cristianismo, mientras que otras escuelas tienden al naturalismo. En las corrientes de inspiración platónica la temática fundamental es el hombre, entendido como microcosmos en armonía con el universo, y que contempla la perfección de Dios como modelo que el hombre debe reflejar. Autores como *Nicolás de Cusa (1401-1464)*, *Pico della Mirandola (1463-1494)* o *Marsilio Ficino (1433-1499)* pueden ser tildados de antropocéntricos, no en el sentido de negación de lo trascendente, sino sólo por el puesto que el estudio del hombre ocupa en sus doctrinas. Pero se trata de un hombre que no se concibe sin su referencia a Dios. Serán otras las corrientes renacentistas más naturalistas, que en cierta medida ponen las bases para la afirmación de la autonomía absoluta del hombre, como el aristotelismo de la escuela de Padua, que niega que se pueda demostrar con argumentos racionales la inmortalidad del alma. En general se puede afirmar que el influjo platónico permitió síntesis armoniosas entre razón y fe, entre cultura clásica y visión cristiana del hombre, mientras que los aristotélicos tendieron hacia un naturalismo autónomo que entraba en colisión con algunas verdades religiosas.

En el ámbito de las artes, la ambigüedad del Renacimiento se manifiesta, por un lado, en la secularización de muchos motivos estéticos, con la proliferación de las temáticas mitológicas y representaciones sensuales, y por otro, en la exaltación de la fe cristiana a través de edificios, pinturas, esculturas y composiciones musicales. Es significativo el hecho de que los materiales de

las ruinas clásicas fueron utilizados para la construcción de los templos más importantes de la Roma cristiana. Lo que sí se observa como elemento común en las expresiones artísticas de uno u otro signo es el aprecio por la naturaleza, concretada en las nuevas técnicas para reproducir espacios según las leyes de la perspectiva y en el papel preponderante del cuerpo humano. Este elemento común implicaba una valoración positiva de la creación y de la vida terrena, que no se oponía necesariamente a la visión trascendente de la existencia humana. El predominio del sentido de la vista, defendido por *Leonardo da Vinci (1425-1519)* —«el ojo es el más digno de los sentidos»—, anunciaba algunas características de la Modernidad: la primacía de lo experimentable sobre lo recibido por tradición (ámbito en el que reinaba el sentido del oído, a través del cual se reciben las autoridades), y la tendencia a implantar la lógica del dominio del hombre en su relación con la naturaleza, recalcada más tarde por Galileo, Descartes y Francis Bacon.

El deseo de volver a las fuentes de la vida cristiana no significaba una crítica a la religión en cuanto tal, sino más bien un deseo de purificación de la vivencia cristiana, distinguiendo elementos auténticos de supersticiones y costumbres humanas que se habían ido solidificando en los siglos medios. Los estudios filológicos de Lorenzo Valla, por ejemplo, llegaron a la conclusión de que la llamada "Donación de Constantino" —supuesta entrega al Papa del poder temporal en el centro de Italia por parte del Emperador— era una invención medieval carente de fundamentación histórica. A veces, las intenciones de los humanistas fueron meramente eruditas, pero en muchos otros casos, los estudios filológicos estaban animados de un sincero deseo de reforma moral, como lo demuestran las obras de Tomás Moro, Juan Luis Vives o, con algunas reservas, Erasmo de Rotterdam.

La revaloración de la antigüedad clásica presentó algunas veces la tentación de "superar" el cristianismo, ofreciendo modelos de vida estoico-epicúreos, como es el caso del libertinismo renacentista. Pero también abrió una posibilidad de presentar el cristianismo como culminación de lo verdaderamente humano, que perfecciona y completa las deficiencias de la visión clásica del hombre.

Como se ve, el Renacimiento, en cuanto antropocentrismo, es secularizador en distintos sentidos, y es imprescindible dis-

tinguir procesos de uno u otro tipo para no caer en visiones maniqueas. Donde sí se puede observar una clara manifestación de la secularización en sentido fuerte —como afirmación de la autonomía absoluta del hombre— es en una de las doctrinas renacentistas más centrales y de mayor influjo en los siglos posteriores: me refiero a la teoría política de *Nicolás Maquiavelo (1469-1527)*. El florentino elaborará una doctrina que separaba radicalmente la política de la religión y de la moral. Según Maquiavelo, la tradición política clásica había puesto la mirada en el hombre como debería ser. Así, las soluciones políticas greco-latinas y medievales terminaban en una abstracción, lejana de la realidad fáctica. Las circunstancias históricas de la Italia renacentista empujan al florentino a dirigir la mirada más abajo, y contemplar al hombre real, cogido en su contradicción existencial. El fin último del príncipe debe ser la conservación del poder político. Para hacer esto hay que conocer las pasiones humanas y jugar con ellas. Todo medio que permita el mantenimiento del poder llega a ser, desde esta perspectiva pragmática, lícito. La política goza de una autonomía particular, donde las reglas de la moral natural y las verdades de la religión revelada dejan de ser absolutas, para convertirse en medios para la conservación del Estado, identificado, en algunas páginas maquiavélicas, con la fuerza del poder político.

Quizá Maquiavelo no era consciente de las consecuencias que tal teoría habría tenido en un futuro lejano, cuando otras teorías políticas basadas en la fuerza y en la violencia hicieron su aparición en el escenario de la historia mundial. La secularización de la política, entre otras consecuencias, proclamó la razón de Estado como fin último de los estados nacionales. El cardenal Richelieu en el siglo XVII y Otto von Bismarck en el siglo XIX serán los principales defensores de esta teoría en el ámbito de las relaciones internacionales, poniendo las bases para las grandes tragedias del siglo XX. Pero estas teorías serán objeto de nuestro estudio en la segunda parte de este curso.

Los intelectuales del Renacimiento tenían una viva conciencia de que se estaba inaugurando una nueva época. *Giorgio Vasari (1511-1574)*, pintor e historiador del arte, utiliza por primera vez el término "moderno" para referirse a los nuevos estilos en pintura, arquitectura y escultura, considerados como su-

periores aun a los clásicos. Francis Bacon hablaba de una "tercera época", después de la Antigüedad y del Medioevo, y afirmaba que «esta tercera época superará en mucho el patrimonio cultural de Grecia y Roma»[1]. En 1559, Mathias Quadt declaraba: «lo que en el pasado era asimilable sólo por pocos y seleccionados adeptos, ahora es comprendido por personas comunes, mediocres, de modesta instrucción. Llegará un día en que todos los secretos de la naturaleza estarán al alcance de la mente humana»[2]. Contemporáneamente, Jean Fernel alababa «esta nuestra era, que ve a las artes y a las ciencias triunfalmente renacidas después de doce siglos de abandono»[3]. Surgía así el concepto autorreferencial de Modernidad, ligado a la afirmación de las capacidades humanas, y en contraposición al periodo precedente, tildado de gótico y bárbaro.

2. Descubrimiento de América y secularización

El contacto de los europeos con el continente americano trajo un sinnúmero de consecuencias de diversa índole. Centrándonos en las que influyen en el proceso de secularización, nos detendremos, por un lado, en las críticas que, tomando pie de los sucesos americanos, se dirigen contra la teocracia medieval; y por otro, en la elaboración de una nueva figura antropológica que servirá de base a las doctrinas revolucionarias de finales del siglo XVIII: me refiero a la visión del hombre primitivo como buen salvaje, que se encuentra en plena armonía con la naturaleza.

a) Los Justos Títulos y la secularización de la teocracia medieval

Cuando Colón regresa de su primer viaje, la corona castellana realiza rápidas gestiones con la Santa Sede para obtener una serie de privilegios sobre las tierras recién descubiertas.

---

[1] F. BACON, *Essays... with other Writings*, London 1902, p. 433

[2] Citado por J. HALE, *La civiltà del Rinascimento in Europa*, Mondadori, Milano 1994, p. 600.

[3] *Ibidem*, p. 601.

Se trataba de una praxis normal en la Europa del siglo XV, todavía unida moralmente bajo la autoridad pontificia. El Papa Alejandro VI, mediante cuatro bulas, dona en 1493 las tierras descubiertas y por descubrir a los reyes de Castilla, con el fin de evangelizarlas. Detrás de este acto papal se vislumbraba la idea de que el Romano Pontífice poseía la suma potestad espiritual y temporal sobre todo el mundo, y en consecuencia podía donar tierras pobladas por infieles a un reino cristiano, en aras a su cristianización. La llamada *duda indiana* —la duda que se ponía la conciencia cristiana sobre la legitimidad de la ocupación de América— surgió relativamente rápido. Las declaraciones de principio de los reyes de Castilla y la legislación que fue elaborada en defensa de los aborígenes americanos —condición de vasallos libres, buen tratamiento, reglamentación humanitaria del trabajo— se basaban sobre la presunta validez sustancial de la donación pontificia. Los teóricos de la Junta de Burgos de 1512, que dieron a luz un sistema legislativo en favor de los indígenas, seguían convencidos de la bondad de los planteamientos característicos de la teocracia medieval, que atribuía el poder universal —no sólo el espiritual, sino también el temporal— al Romano Pontífice. En consecuencia, el título de posesión del rey sobre las Indias no era otro que el de la donación pontificia. Así se deduce de la obra del dominico Matías de Paz, *De dominio Regum Hispaniae super indos*, y la del jurista Palacios Rubios, *De insulis oceanis*.

Otros autores, como el maestro nominalista Maior y el humanista Ginés de Sepúlveda, añadían a las pretensiones teocráticas la teoría aristotélica de la esclavitud por naturaleza. Teniendo en cuenta la barbarie de los indios, era lícito que los príncipes cristianos los sometieran a una efectiva servidumbre, a la que estaban llamados por naturaleza[4].

Hay que esperar hasta 1538 para ver refutadas en un modo incontrastable estas teorías. Este trabajo clarificador, que constituye una piedra miliar en el proceso de secularización que caracteriza a la Modernidad, fue llevado a término por un dominico castellano, fundador de la Escuela de Salamanca, *Francisco de Vitoria (1492-1546)*. Su *Relectio de Indis* es una obra breve, pro-

[4] Cfr. T. URDANOZ, *Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria*, in F. de VITORIA, *Relectio de Indis*, Corpus Hispanorum de Pace, BAC, Madrid 1967, pp. XLVIII-XLIX.

nunciada oralmente frente al cuerpo docente de la Universidad de Salamanca. Está estructurada en tres partes. En la primera, Vitoria se pregunta si los indios eran verdaderos dueños —es decir, si poseían capacidad de dominio— antes de la llegada de los españoles; en la segunda analiza siete títulos usados por los peninsulares que justificarían la ocupación de América y que él considera sin valor alguno; finalmente, en la última parte de la relación, presenta siete títulos que podrían legitimar el dominio de la Corona sobre las Indias, añadiendo un octavo título que da sólo como probabale.

Las características de la obra inclinarían a pensar que Vitoria pertenece de lleno a la escolástica medieval. Pero los temas que presenta expresan una fuerza y novedad tan grandes que transforman al dominico en el fundador del derecho internacional moderno, poniendo en crisis a la teocracia medieval. Vitoria se contrapone a una tradición de numerosos autores —en su mayor parte, teólogos y canonistas— que habían establecido sólidamente una serie de principios jurídicos que giraban en torno a la plena identificación del orden natural con el sobrenatural y a la transposición de las atribuciones del poder temporal al espiritual.

El problema del dominio efectivo de los indios sobre tierras y bienes americanos antes de la llegada de los españoles es la ocasión histórica que se presenta a Vitoria para formular una doctrina que hoy llamaríamos personalista, inspirada en la antropología de Santo Tomás de Aquino. Oponiéndose al Armacano, a John Wyclif y a los valdenses, «quienes defendían que el título de dominio es el estado de gracia»[5], sostiene que los indios son señores efectivos de sus bienes, pues «el dominio se funda en la imagen de Dios»[6]. Ser imagen de Dios es algo propio del hombre en virtud de su naturaleza racional, no en virtud de la gracia. Pertenece al orden natural. Gracias a sus potencias racionales, el hombre goza de dominio sobre sus actos. Como dice Santo Tomás, citado por el mismo Vitoria, «una persona es dueña de sus actos cuando puede elegir ésto o aquello»[7]. La capacidad de dominio del hombre deriva de su condición personal —autodominio— y, en

[5] F. de VITORIA, *Relecciones teológicas*, BAC, Madrid 1960, p. 651.
[6] *Ibidem*, p.654.
[7] S.Th. I-II, 82, 1, ad 3.

consecuencia, ningún pecado ni infidelidad —que le hacen perder bienes sobrenaturales, pero no su condición personal— impide al hombre ser dueño de sus bienes.

No sólo descalifica la teoría de la gracia como título de dominio natural —considerada por Vitoria como "herejía pura"— sino que también niega el valor de la presunta teoría aristotélica de la esclavitud natural sostenida por algunos autores medievales. Demostrando una apertura mental sorprendente para su época, lejana de una actitud etnocéntrica, afirma que los indios «a su modo ejercen el uso de razón. Ello es manifiesto, porque tienen establecidas sus cosas con cierto orden. Tienen, en efecto, ciudades, que requieren orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere uso de razón. Además, tienen también una especie de religión, y no yerran tampoco en las cosas que para los demás son evidentes, lo que es un indicio de uso de razón. Por otra parte, ni Dios ni la naturaleza faltan a la mayor parte de la especie en las cosas necesarias; pero lo principal del hombre es la razón, y sería inútil la potencia que no se reduce al acto»[8].

Fundamentar el título de dominio jurídico sobre la naturaleza de la persona humana, sin recurrir a ningún argumento de orden sobrenatural, puede parecer una verdad simple y casi evidente. Sin embargo, debemos tener presente que en 1538 la doctrina era nueva. No representaba una novedad absoluta —Santo Tomás de Aquino y sus mejores comentadores, como Tomás de Vío, el cardenal Cayetano, habían ya señalado claramente la distinción entre los dos órdenes— pero Vitoria sistematiza en un todo coherente esta doctrina, aplicándola a un caso específico que era de incandescente actualidad. Si los indios eran verdaderos dueños, la donación pontificia encontraría un fuerte obstáculo para su legitimidad.

En la segunda parte de la *relectio*, Vitoria hace una reseña de los falsos títulos presentados por los españoles para justificar la ocupación de América. No haremos un análisis detallado de las argumentaciones vitorianas. Señalaremos sólo la novedad revolucionaria del planteamiento del dominico al criticar la tradición teocrática medieval.

---

[8] F. de VITORIA, *ibidem*, p. 656.

Los que sostenían como títulos jurídicos válidos el dominio universal del emperador o del papa, aunque aparentemente pertenecían a frentes políticos opuestos, en realidad se nutrían de idénticos principios teóricos. La idea del imperio universal es muy antigua —basta pensar en los grandes imperios orientales— pero en la Cristiandad medieval adquiere características específicas. El *imperium mundi* se transforma en el *Sacrum Imperium* a cuya cabeza se encuentra el papa, quien, a su vez, delega en el emperador el poder temporal universal del cual es depositario. Las ceremonias de coronación del emperador por parte del Romano Pontífice muestran de modo patente y gráfico la teoría política que se encuentra en su base. En algunos casos, la teoría imperialista no aceptaba la derivación del poder temporal del espiritual, sino que se consideraba que el emperador recibía directamente de Dios su poder universal.

Vitoria considera que ni el dominio universal del emperador, ni el dominio universal temporal del papa —en el supuesto caso de que existiera— son títulos jurídicos válidos para legitimar la ocupación de América por parte de la corona española. Según el maestro dominico, todos los hombres son por naturaleza libres e iguales. En la institución concreta de los poderes públicos, además de su fundamento en la naturaleza social del hombre, intervienen las voluntades humanas libres y el derecho positivo. La división de las naciones se verificó a lo largo de la historia en modo casi espontáneo, y en el proceso de su formación intervino en forma decisiva el consenso de los miembros del grupo[9]. Vitoria, contraponiéndose a juristas de la talla de Bartolo di Sassoferrato, no encuentra ningún título ni de derecho natural, ni de derecho divino ni humano capaz de atribuir al emperador el dominio sobre todo el universo.

Cuando el dominico analiza el segundo título no legítimo —el dominio universal del papa— no escatima argumentos, ya que, para decirlo con sus palabras, los que consideran que el Sumo Pontífice es monarca de todo el orbe, también en materia temporal, lo hacen «con arrogancia»[10]. Contra Enrique de Segusio, Antonino de Florencia, Agustín Triunfo de Ancona, Silvestre Prierias y otros autores medievales y renacentistas, Vitoria

[9] *Ibidem*, pp. 667-675.
[10] *Ibidem*, p. 676.

afirma que «el Papa no es señor civil y temporal de todo el orbe, hablando de dominio y potestad civil en sentido proprio (...); dado que el Sumo Pontifice tuviera tal potestad secular en todo el orbe, no podría transmitirla a los príncipes seculares (...); el Papa tiene potestad temporal en orden a las cosas espirituales, esto es, en cuanto sea necesario para administrar las cosas espirituales (...); ninguna potestad temporal tiene el Papa sobre aquellos bárbaros ni sobre los demás infieles (...); aunque los bárbaros no quieran reconocer ningún dominio al Papa, no se puede por ello hacerles la guerra ni ocuparles sus bienes»[11]. Las conclusiones antiteocráticas de Vitoria se basan en argumentos de razón y en los testimonios de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia. Su humanismo cristiano permitió al dominico burgalés realizar una labor de criba entre los elementos propios de la doctrina cristiana y elementos espúreos, fruto de tradiciones políticas humanas que podían tener un valor circunstancial histórico, pero que no pertenecían al depósito de la revelación. Vitoria abre un claro en la selva de las argumentaciones teológicas y canónicas interesadas. Después de su crítica, aparece la luz: los derechos del orden natural, que no son suprimidos por el orden sobrenatural, sino por éste incorporados y elevados.

Precisamente esta defensa del orden natural, unida a la afirmación de la absoluta gratuidad del orden sobrenatural, permiten a Vitoria establecer la necesidad de evitar la coacción en materia de fe. «Aunque la fe haya sido anunciada a los bárbaros de un modo probable y suficiente y éstos no la hayan querido recibir, no es lícito, por esta razón, hacerles la guerra ni despojarlos de sus bienes»[12]. Creer es una acción libre y la fe un don de Dios. Recogiendo la tradición tomista y la de muchos otros autores medievales, Vitoria ponía en guardia frente a la tentación de imponer con la fuerza la verdad cristiana, violando así el íntimo sagrario de la conciencia personal.

Analizando los títulos por los cuales se considera que España tiene el derecho de ocupar América, Vitoria abandona la vena crítica, para dejar espacio a un espíritu constructivo que será la base de una teoría racional del derecho internacional. La afirmación de la sociabilidad natural, la existencia de una comunidad

---

[11] *Ibidem*, pp. 678-682.

[12] *Ibidem*, p. 695.

de naciones que debe tender al bien común universal, la obligación moral de lo que hoy llamaríamos "injerencia humanitaria" son elementos propios del humanismo cristiano profesado por el dominico.

Vitoria sostiene la existencia de una comunidad internacional —llamado por él *Totus Orbis*— de la que forman parte todas las naciones con igualdad de derechos. Superaba así la visión de la Cristiandad, constituida sólo por las naciones cristianas de Europa occidental. Las leyes de dicha comunidad son las del derecho de gentes, que deriva directamente del derecho natural.

Los únicos títulos por los cuales Castilla podría justamente intervenir en América se basan, en primer lugar, en el derecho natural de comunicación. En tanto que indios y españoles forman parte de la misma humanidad, los segundos pueden establecerse en América bajo la condición de no lesionar ningún derecho a los bárbaros, así como éstos podrían radicarse en Europa. «La amistad entre los hombres —sigue argumentando Vitoria— parece ser de derecho natural, y es contrario a la naturaleza el rechazar la compañía de hombres que no hacen ningún mal»[13]. Si los indios se opusieran al derecho natural de comunicación, los aborígenes estarían cometiendo una injusticia.

Prosigue Vitoria analizando otros posibles títulos justos, y los encuentra en la libertad de navegación y comercio —libertad derivada del derecho de gentes—, el derecho de igualdad en el trato y reciprocidad, el derecho de opción a la nacionalidad, el derecho de predicar el Evangelio —salvaguardando la libertad de los indios para convertirse o no—, etc.

El concepto de "injerencia humanitaria" aparece, con otras palabras, en el desarrollo del quinto título legítimo: «otro título puede ser la tiranía de los mismos bárbaros o las leyes tiránicas contra los inocentes, como las que ordenan el sacrificio de hombres inocentes o la muerte de hombres sin culpa para comerlos»[14]. Por encima de las leyes positivas de una nación están las leyes de la humanidad, que se encuadran en el ámbito del derecho natural y divino, «pues a todos mandó Dios el cuidado de su prójimo, y prójimos son todos aquéllos: luego, cualquiera puede defenderles de

[13] *Ibidem*, p. 708.
[14] *Ibidem*, p. 721.

semejante tiranía u opresión»[15]. Los españoles podrían intervenir, en nombre de la comunidad internacional, para defender a los inocentes de una muerte injusta. Intervención que debe cesar cuando se ponga fin a las injusticias que la ocasionaron.

El de Vitoria es un humanismo cristiano. ¿Qué entendemos por dicho humanismo? Vitoria, si bien está plenamente inserto en la tradición escolástica tomista, también está empapado de las corrientes de pensamiento a él contemporáneas. Vitoria bebe del humanismo español de Antonio de Nebrija y de Pedro Mártir de Anglería, pero se confronta siempre con el ambiente humanista de París, centro intelectual de Europa. El humanismo de Vitoria pone al hombre en el centro de la especulación filosófica, pero lejos de desembocar en un antropocentrismo, subraya el carácter creatural del hombre y su radicación existencial en la trascendencia. Humanismo *cristiano*, que se purifica de las adherencias teocráticas extrañas al depósito de la fe, y que armoniza los elementos naturales y sobrenaturales del hombre llamado a la vida de la gracia.

Con Vitoria y la Escuela de Salamanca se entraba en un mundo moderno (reconocimiento de la autonomía de lo temporal) y cristiano (reconocimiento de la dignidad de la persona en cuanto imagen de Dios y de la llamada universal a la fe y a la gracia). La novedad aportada por Francisco de Vitoria en su *Relectio de Indis* respecto a las relaciones entre el orden natural y sobrenatural, y entre el poder espiritual y el temporal, supera en sus planteamientos las concreciones históricas de la teocracia medieval, y suponen una secularización que tiende a establecer la legítima autonomía del orden temporal sin cortar las raíces que unen este orden con la trascendencia. La *Relectio de Indis* es una de las puertas por las que se pasa del mundo medieval al mundo moderno[16].

b) El mito del buen salvaje y las visiones utópicas europeas

Hasta ahora hemos visto como el descubrimiento de América produjo en España un despertar de las doctrinas del derecho natural y una progresiva secularización de la teoría política. Era,

---

[15] *Ibidem*.

[16] Cfr. M. FAZIO, *Francisco de Vitoria: Cristianismo y Modernidad*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 1998.

por así decirlo, un proceso que iba en la dirección América-Europa. Ahora debemos abordar un segundo proceso, que tiene la particularidad de ser ambidireccional. Me refiero a la corriente de pensamiento que surgió en Europa con ocasión de la llegada de visiones utópicas de la realidad americana. La pintura de una América paradisíaca, de un mundo indígena puro e ingenuo, fue uno de los tantos gérmenes que alimentaron nuevas tendencias antropológicas que derivarán, a la postre, en las revoluciones de fines del siglo XVIII. Estas nuevas tendencias antropológicas, integradas en una filosofía política de signo liberal, harían el viaje de regreso a América, y las encontraremos en la base del proceso emancipador americano.

Paul Hazard, en su clásico libro *La crise de la conscience européenne*, analiza cómo la llegada de noticias y relatos del mundo extraeuropeo animó a los intelectuales del Viejo Continente a plantearse una serie de cuestiones vitales de suma importancia. La existencia de costumbres diversas, de religiones muy distintas a la cristiana, de instituciones políticas que poco tenían que ver con la monarquía absoluta fueron un fermento que poco a poco fue corroyendo el sistema de certezas sólidas en las que se apoyaba la cosmovisión europea[17].

Además, es fácil rastrear desde la Antigüedad una constante en la historia del pensamiento: la tendencia a mitificar, que en muchos casos es la vía de escape psicológico a una realidad dura y dolorosa. La *edad de oro* en la que supuestamente habría vivido la humanidad en su infancia, o el futuro *Reino Milenario*, donde todo sería mejor, aparecen en las más distintas civilizaciones y culturas. Hay en la naturaleza humana una cierta *vena utopista* que expresa el hambre de trascendencia que siente el hombre ante unas circunstancias vitales limitadas.

La Europa del siglo XVI, con sus grandezas y sus miserias, fue un buen caldo de cultivo para que crecieran visiones americanas utópicas, alimentadas por las noticias que iban llegando al viejo continente de las supuestas maravillas transoceánicas. Los primeros portadores de la novedad americana, que alcanzaron inmediato renombre y publicidad en el continente europeo, fue-

[17] Cfr. P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, Boivin, Paris 1935, pp. 8-17.

ron nada menos que Cristóbal Colón y Américo Vespucio. El genovés, en su *carta anunciadora del Descubrimiento*, traza un panorama americano edénico: hombres desnudos, sin malicia, sin intereses materiales, que viven en armonía con la naturaleza. El Almirante dirá que «son la mejor gente del mundo y más mansa»[18]. Y esas gentes viven en medio de un sinfín de riquezas. Tantas, que Colón promete a los Reyes Católicos «oro cuanto oviesen menester»[19].

La llegada de la carta a la Corte, las inmediatas traducciones y el esparcirse de la noticia por Europa fue todo uno. Las utopías clásicas encontraban un correlato *real*, no ficticio o meramente imaginativo. Al shock colombino se añaden las confirmaciones de esa misma realidad dadas por las cartas de Américo Vespucio. El florentino, en cartas dirigidas a distintos personajes de Toscana, da cuenta de las tierras paradisíacas por las que pasa. En una de ellas, fechada en 1503, declara: «Es justo llamar a estas tierras Nuevo Mundo (...) el aire es más templado y tibio que en cualquier región conocida»[20]. Es la misma tierra que Colón, en carta a los Reyes Católicos, escrita después del tercer viaje, asegura que coincide con el Paraíso Terrenal[21].

A las cartas de Colón y Vespucio se sumarán más tarde algunas obras de Fray Bartolomé de Las Casas, diligentemente traducidas al inglés, francés y flamenco, ya que sus denuncias de las injusticias hispánicas en Indias eran muy bien acogidas por las naciones rivales de España. Las Casas presentará una visión del indio americano plenamente concorde con la posterior elaboración europea del *bon sauvage*. Ciertamente abrumado por la posibilidad de que triunfase en España la idea de que los indígenas respondían a la noción aristotélica de servidumbre natural, Fray Bartolomé describe a los indios en términos idílicos: «Todas estas universas e infinitas gentes crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces. Obedientes, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quienes sirven. Son sumisos, pacientes, pacíficos y virtuosos. No son pendencieros, rencorosos o vengativos.

---

[18] C. COLÓN, *Carta anunciadora del Descubrimiento*, en C. VARELA, *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos*, Alianza, Madrid 1982, p. 82.

[19] *Ibidem*, p. 141.

[20] A. VESPUCIO, *Viajes y documentos completos*, Akal, Madrid s.f.

[21] C. VARELA, *Cristóbal Colón...*, cit., pp. 220-221.

Además, son más delicados que príncipes y mueren fácilmente a causa del trabajo o enfermedades. Son también gentes paupérrimas, que no poseen ni quieren poseer bienes temporales. Seguramente que estas gentes serían las más bienaventuradas del mundo si sólo conocieran al verdadero Dios»[22].

Como bien escribe el ensayista venezolano Arturo Uslar Pietri, «América puso a Europa a cavilar y a soñar. Le ofreció un mundo nuevo y desconocido para medirse y compararse. Le brindó a los europeos nuevos temas y nuevos motivos para expresar la insatisfacción que experimentaban por el orden en que vivían. Las utopías sociales del Renacimiento, tan llenas de fermento crítico y reformista, están inspiradas en América. Más que en el conocimiento, en un vago sentimiento de la novedad y la bondad americanas»[23].

Acertadamente señala Uslar Pietri que la visión de América en la Europa extra-hispánica se basa más en un sentimiento que en un auténtico conocimiento. Bastaron muy pocos años de contacto con los indígenas americanos para comprobar que la versión que daba Colón en la carta anunciadora del descubrimiento era, por lo menos desde un punto de vista antropológico, deformada. Los indios pertenecían a la común naturaleza humana —y a esa pertenencia se remitía Vitoria para hacer valer el derecho natural en el caso americano— y, por lo tanto, virtudes y vicios, aciertos y errores, heroísmo y vileza estaban presentes en el Nuevo Mundo al igual que en Europa. Pero la primera visión de América —el Nuevo Edén, la Edad de Oro rediviva— seguirían alentando sueños y construcciones utópicas.

El primer pensador político que utilizará la palabra *utopía* —palabra cuya etimología griega significa «en ninguna parte»— es el Lord Canciller de Inglaterra, Santo Tomás Moro. En su *Utopía*, editada en 1516, Moro presentará una sociedad ideal, caracterizada por la búsqueda de la felicidad y el desarrollo de la libertad, con una comunidad de bienes en la base del sistema económico y una fuerte institución familiar como factor de cohesión social. ¿Qué tiene que ver esta obra con América? Mucho. El santo canciller, a la hora de situar —si se me permite la con-

---

[22] B. DE LAS CASAS, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Sarpe, Madrid 1985, p. 37.

[23] A. USLAR PIETRI, *Obras selectas*, EDIME, Madrid-Caracas 1956, p. 1157.

tradicción— su isla de Utopía en algún lugar geográfico determinado, no duda en hacerlo en el continente recién descubierto. En efecto, el inglés hace narrar a un personaje, de nombre Rafael Hythlodeo, las aventuras que vivió en un reciente viaje que realizó bajó las órdenes de Américo Vespucio. En amigable tertulia el navegante relatará la sociedad ideal que supuestamente existía del otro lado del océano.

No fue el de Moro el único caso en el que las noticias provenientes de América le encendieran su imaginación. Otra obra clásica del pensamiento político utópico del Renacimiento es *La città del sole*, del calabrés Tommaso Campanella. Esta vez no será América sino la lejana Sumatra el lugar escogido para situar su sociedad ideal. Sin embargo, el que llega a dicha isla es un supuesto marino genovés, que la imaginación meridional de Campanella identifica con un compañero de viaje de Colón.

Cuando Tomás Moro escribe su *Utopía*, las grandes conquistas americanas —las de México y Perú— todavía no se habían realizado. En cambio, cuando Miguel de Montaigne, en las afueras de Burdeos, toma la pluma, la geografía americana era conocida casi en su totalidad, y Europa iba tomando más conciencia de las dimensiones no sólo territoriales sino también humanas del Nuevo M ido.

Los *Essais* de Montaigne habían puesto en duda una serie de certezas que se habían recibido por tradición, y crearon un ambiente de escepticismo, al que tendrán que hacer alusión en sus escritos, para refutarlo, los dos mayores pensadores franceses del siglo XVII, Descartes y Pascal. La existencia de diversas culturas y civilizaciones, con sus consecuentes diferencias en las instituciones religiosas, políticas y en las costumbres sociales es una de las bases argumentativas de Montaigne para demostrar la relatividad última de toda certeza recibida. Las noticias que llegan del otro lado del océano fueron consideradas por Montaigne como testimonios preciosos para enriquecer su tesis de escepticismo radical.

En vez de leer a Colón o a Vespucio, Miguel de Montaigne tiene en sus manos dos obras de Francisco López de Gómara: la *Historia General de las Indias* y la *Historia de las Conquistas de Hernán Cortés*[24]. También recibe el testimonio directo de un

[24] G. LANSON, *Les Essais de Montaigne*, Mellottée, Paris 1948, p. 96.

hombre que estuvo en la *France Antartique*, uno de los primeros asentamientos franceses en América. Y a pesar del mayor conocimiento que Montaigne tiene de la realidad americana —mucho mayor del que pudiera tener Moro— en su obra la utopía continúa unida al Nuevo Mundo.

«Nuestro mundo acaba de encontrar otro —escribe el francés— tan nuevo y tan joven que se puede todavía aprender su abc. No hace más de cincuenta años que no había allí ni letras, ni pesos, ni medidas, ni vestidos, ni trigo ni viñas (...) este nuevo mundo saldrá a la luz cuando el nuestro desaparezca»[25]. La gente que habita este nuevo continente tenía «más devoción, observancia de la ley, bondad, liberalidad, lealtad, franqueza» que los europeos. Fue precisamente esta bondad natural la que causó su caída[26].

Miguel de Montaigne anatematiza la obra de los españoles en América, por haber sido éstos los portadores de todos los vicios, aberraciones y crueldades europeas. Frente a la avaricia de las huestes españolas, el pensador francés presenta unas sociedades mexicanas y peruanas delicadas, suaves, gobernadas por monarcas sabios y virtuosos[27].

Según le cuenta el francés que vino de América —«hombre simple y grosero, que es una condición adecuada para convertir en veraz un testimonio»[28]— los americanos que él vio están aún «cercanos a su ingenuidad natural. Las leyes naturales les gobiernan todavía (...) Lo que vemos por la experiencia de esas naciones sobrepasa no solamente las pinturas con las cuales la poesía embellecía la edad dorada y todas las invenciones que imaginan los hombres en una condición feliz, sino también la concepción y el deseo mismo de la filosofía. No se puede imaginar una ingenuidad tan pura y simple (...) ni que una sociedad se pueda conservar con tan pocas cosas artificiales (...) No hay ninguna especie de comercio, ningún conocimiento de las letras, ninguna ciencia de los números, ningún nombre de magistrado ni de superioridad política, ninguna servidumbre ni de riqueza ni de pobreza, ningún contrato, sucesión o reparto (...) las palabras mis-

---

[25] M. de MONTAIGNE, *Essais*, La Pléiade, Bruges 1950, p. 1018.
[26] *Ibidem*.
[27] Cfr. *ibidem*, pp. 1024-5.
[28] *Ibidem*, p. 242.

mas que significan mentira, traición, disimulación, avaricia, envidia, detracción, perdón, son inútiles»[29]. Montaigne citará a Séneca —«hombres salidos de la mano de Dios»— y a Virgilio —«la Naturaleza les ha impuesto al principio sus leyes»— para dejar al lector la impresión de un nuevo Edén en la tierra[30].

El escepticismo de Montaigne se vislumbra claramente en las siguientes palabras: «yo no encuentro nada de bárbaro y de salvaje en esta nación, según lo que me han contado, sino que cada uno llama barbarie a lo que no es de su costumbre; como también es cierto que no tenemos otra visión de la verdad y de la razón que el ejemplo y las ideas de las opiniones y usos del país en donde hemos nacido. Allí siempre está la perfecta religión, la perfecta política, los usos y costumbres perfectos y acabados de todas las cosas»[31].

No era la de Montaigne una obra que caería en el olvido. Y esta visión —nuevamente utópica e idílica— de los indios americanos, volvería a influir en pensadores europeos extrahispánicos. Entre ellos, en el ciudadano de Ginebra, Juan Jacobo Rousseau.

La carrera filosófica de Jean-Jacques se inicia con el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, que le llevó a ganar el primer premio del concurso literario organizado por la Academia de Dijon en 1745. El tema de debate era el establecer si el desarrollo de las ciencias y las artes habían favorecido la purificación de las costumbres. Conocida es la respuesta de Rousseau: las ciencias y las artes han contribuido a la creación de una sociedad artificial que ha terminado por alienar al hombre de su auténtica naturaleza. Si bien este principio-base del sistema rousseauniano lo desarrollará con más profundidad en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* y en el *Contrato social*, los elementos principales de su argumentación están ya presentes en las pocas páginas que componen el primer discurso.

Será precisamente en esta obra primeriza donde Rousseau recoja la tradición de Montaigne. Jean-Jacques trae a colación diversos ejemplos de sociedades antiguas o no occidentales en donde la vida era más cercana a la naturaleza que en la Francia

---

[29] *Ibidem*, p. 244.
[30] *Ibidem*.
[31] *Ibidem*, p. 243.

del siglo XVIII. En una de las notas al texto principal, el ginebrino escribe: «Yo no me atrevo a hablar de aquellas naciones felices, que no conocen ni siquiera de nombre los vicios que nosotros reprimimos con tanto esfuerzo, de aquellos salvajes de América, de los cuales Montaigne no duda en preferir su simple y natural gobierno, no sólo frente a las leyes de Platón, sino también a todo lo que la filosofía pueda jamás imaginar de más perfecto para el gobierno del pueblo. Él cita una cantidad de ejemplos que impresionan a aquellos que saben admirarlos»[11].

Estamos ya en el siglo XVIII, y el conocimiento mucho más completo y preciso de las culturas americanas no ha logrado borrar la visión utópica del siglo XVI. Rousseau sería el pensador destinado a transformar en *cliché* la afirmación de que «el hombre nace bueno, pero la sociedad lo hace malo», y será quien presente en su *Du contrat social* un proyecto de sociedad en la que el buen salvaje pueda recuperar, por lo menos en algo, los derechos que había perdido junto con su bondad al pasar a formar parte de la sociedad artificial creada por el *Ancien Régime*.

El buen salvaje, figura literaria que intentaba reflejar las visiones utópicas de América en la Europa absolutista, encontraba así un papel importante que desenvolver en los fundamentos teóricos de los proceso revolucionarios dieciochescos, que señalaron el comienzo del Nuevo Régimen tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo. Ofreció a Europa muchos elementos de reflexión, y sirvió como base antropológica para la elaboración de un nuevo sistema político.

3. Reforma y Modernidad

Paralelamente al proceso de secularización —entendido en los dos sentidos antes descritos— que trajo consigo el descubrimiento de América, con la afirmación del derecho natural y con el mito del *bon sauvage*, en el ámbito más restringido de la historia de la Iglesia, los conceptos de Reforma protestante y Reforma católica (o Contrarreforma) marcan el paso de la Baja Edad Media a la Edad Moderna.

---

[11] J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, Garnier, Paris 1960, p. 8.

Humanismo, Renacimiento, Reforma son términos historiográficos utilizados para designar procesos culturales de cambio. En la base de dichos procesos encontramos un común denominador: el deseo de renovación. *Renovatio* es un concepto de origen religioso: nacer de nuevo, morir al hombre viejo y nacer a la vida de la gracia. Era un volver a los orígenes, que en el campo estrictamente religioso significaba un esfuerzo de purificación para convertir el Evangelio en fe vivida.

Los pedidos de reforma interna de la Iglesia se hacían sentir desde el siglo XIV cada vez con más frecuencia. La reforma *in capite et in membris* era una manifestación no sólo de los deseos de vastos sectores de la Iglesia en favor de una mayor vivencia de la fe, sino también de la profunda desazón originada por unas costumbres que, en el interior de la Iglesia, se presentaban como anti-testimonios. En libros tan disímiles como el *Diálogo* de Santa Catalina de Siena, o el *Libro del Buen Amor*, de Juan Ruiz, arcipreste de Hita, se vislumbra, por un lado, la falta del testimonio evangélico por parte de algunos miembros de la Jerarquía, y de otro, los deseos de una reforma disciplinar eficaz. Tan extendida se encontraba la reclamación general de reforma, que en algunas regiones de Alemania, al menos durante los primeros años de la predicación de Lutero, se pensó que el fraile agustino estaba llevando a cabo la ansiada reforma de la Iglesia Católica, sin sospechar que se estaban alejando de la ortodoxia de la fe[1]. La Reforma católica se desarrollará a partir del Concilio de Trento, como reacción a los movimientos protestantes. Primero nos referiremos a las ideas de los reformadores, para después abocarnos al estudio de la Reforma católica.

La Reforma protestante no es un movimiento homogéneo, y la misma dinámica de las ideas reformadas hace que la diversificación de las doctrinas sea un fenómeno inevitable. En estas páginas nos referiremos fundamentalmente a las ideas de Lutero y a las de Calvino, por ser las que más influyeron en la configuración del mundo moderno.

Martín Lutero (1483-1546) nació en Eisleben (Turingia) el 10 de noviembre de 1483. En 1505 ingresa en el convento agus-

[1] Cfr. ISERLOH, E., *Compendio di Teologia e Storia della Riforma*, Morcelliana, Brescia 1990.

tino de Erfurt, donde profesa como religioso. Tres años después comienza su labor docente, en la casi recién fundada Universidad de Wittenberg. En su vida espiritual padeció de fuertes escrúpulos, y su preocupación principal giraba en torno a su salvación eterna. Sintiéndose incapaz de realizar las obras meritorias para alcanzar la salvación —aunque en una narración autobiográfica afirmaba que se comportaba como un religioso observante—, y considerando en consecuencia imposible que el hombre pueda realizar acciones válidas en vistas a su salvación, llega a la elaboración de su doctrina sobre la justificación, que es el principio sustancial del lureranismo teológico. Lutero inicia su reforma en 1517, cuando hace públicas 95 tesis sobre las indulgencias de la Iglesia romana. En 1520 hará conocer algunas de sus ideas a través de sus escritos. En el opúsculo titulado *Sobre la libertad del cristiano* desarrolla su teoría sobre la justificación por la sola fe y las consecuencias sobre la concepción y organización de la Iglesia. Este escrito debe ser completado con otros dos —*A la nobleza cristiana de la nación alemana* y *La cautividad de Babilonia de la Iglesia*— para entender el influjo que las ideas de Lutero tuvieron en los orígenes de la Modernidad.

El principio de la justificación por la sola fe, basándose en la afirmación paulina de que "el justo vive de la fe", consiste en atribuir la justificación a una iniciativa de Dios, que no imputa los pecados a quien cree. Se trata de una fe fiducial, es decir una fe que es confianza en que Dios cumplirá sus promesas de salvación. La justificación luterana es externa: Dios no sana al hombre pecador, sino que lo declara justo, pues con su misericordia cubre sus pecados. De ahí que un discípulo de Lutero, Melanchton, hablara de justificación forense, (de foro, tribunal), en el que Dios no imputa los pecados de los fieles que confían en sus promesas.

Al principio de la justificación por la sola fe hay que añadir otro principio fundamental del luteranismo: la *sola Scriptura*. Desechando muchos elementos fundamentales de la Tradición y del Magisterio, defendidos por el catolicismo, Lutero afirma que cada fiel debe leer la Sagrada Escritura, y encontrará la asistencia del Espíritu Santo para interpretarla correctamente. Si la justificación por la sola fe es el principio formal de su doctrina, la *sola Scriptura* o también llamado "libre examen" es su principio ma-

terial. Hay que decir que bien pronto los reformados se dieron cuenta de la potencialidad anárquica de tal principio, y se tendió a establecer límites a la interpretación bíblica. Los catecismos de Lutero y algunos escritos de Calvino se transformaron en un nuevo "magisterio", mientras que la reforma más radical, como la de los anabaptistas, aplicaron con todas sus consecuencias el principio del libre examen.

Todo lo afirmado hasta ahora traía vastas consecuencias para la concepción luterana de la Iglesia. Ésta se transformaba en la congregación de los fieles, sin estructura jerárquica, con una vida sacramental reducida al bautismo y a la Eucaristía, y cuyo elemento definitorio es la predicación de la Palabra de Dios. Lutero niega la existencia del sacramento del orden, que es sustituido por el sacerdocio común de los fieles. El ministerio de la predicación es sólo una función de algunos fieles, especialmente dotados, pero no constituye un estado eclesiástico diverso del de los simples fieles. Todo lo cual repercute no sólo en la Iglesia sino en la sociedad civil: si en la Iglesia Católica la autoridad reside en los que han recibido el sacerdocio ministerial, Lutero, coherentemente con sus postulados, transfiere al laicado este poder. Esta transferencia comportaba un misión para los príncipes laicos: eran ellos los encargados de hacer cesar los abusos de la curia romana y reformar la Iglesia.

En el ámbito religioso Lutero identificaba la libertad con la autonomía respecto a la autoridad eclesiástica. La negación de la autoridad jerárquica derivó en interpretaciones extremistas que llegaron, como en el caso de los anabaptistas, a negar toda autoridad en esta tierra. La revuelta campesina de 1524-1525 tiene un fondo teórico anárquico. El caos producido por estas interpretaciones extremistas obligó a Lutero a reiterar las peticiones a los príncipes alemanes para que tomasen en sus manos la situación y procedieran a la reforma de la Iglesia. En este contexto se entiende por qué Lutero llama a los príncipes "obispos por necesidad". El ex-fraile agustino ve en el poder político la espada de Dios que castiga a una humanidad corrupta por el pecado. La libertad cristiana se relega a la interioridad del alma, mientras que en el obrar externo se impone la obediencia pasiva a los representantes de Dios que garantizan el orden y que gobiernan sobre las iglesias nacionales sometidas al poder político. Se ve en esta concepción un claro voluntarismo. Lutero, que se considera discípulo de Ockham, rechaza el

derecho natural, ya que la naturaleza humana no puede erigirse en norma moral después del pecado, pues ha quedado irremediablemente corrompida. Así, sólo queda en pie la voluntad divina, que en este mundo obra a través de los príncipes laicos. Se establecía en consecuencia una doble moral: el Sermón de la Montaña pertenecía al ámbito del reino espiritual, en el que Dios gobierna con su misericordia, pero en el reino de este mundo Dios gobierna a través de la espada del príncipe. El cristiano debe someterse a la espada, cumpliendo así la voluntad de Dios.

Como señala Gonzalo Redondo, la consecuencia última de esta posición política de Lutero fue el restringir el principio del libre examen sólo a los príncipes. Esto fue un paso decisivo para la consolidación del poder absoluto de las monarquías modernas. Esta decisión luterana recibió un reconocimiento oficial en la paz religiosa de Augsburgo (25-IX-1555), a la cual se llegó después de haber comprobado la imposibilidad de contener la Reforma con las armas. Allí se reconoció a cada uno de los príncipes del Imperio alemán la libertad de elección de la propia religión. Tal decisión debería ser ley en todo el territorio sometido a su autoridad. Los que la rechazaban tenían el derecho de emigrar. Nacía así, con el principio *cuius regio, eius religio*, el Estado confesional moderno[14].

Detengámonos ahora en la doctrina del otro gran protagonista de la Reforma, *Juan Calvino (1509-1564)*. Había nacido en Noyon (Francia), y estudió derecho en las universidades de Orléans, Bourges y París. A partir de 1533 comienza a manifestar opiniones contrarias a la fe católica, y debe huir de Francia. De Estrasburgo va a Basilea, donde completa su escrito más importante: *Institutio doctrinae christianae*. Después de una breve estancia en el norte de Italia, se dirige a Ginebra. Allí intenta imponer sus ideas religiosas, pero será expulsado en 1538. Volverá a la ciudad que le diera fama en 1541, llamado para poner orden en una Ginebra dividida en facciones. Hasta 1564, año de su muerte, Calvino fue el alma de la ciudad, instituyendo un sistema político-religioso extremadamente rígido, en el que la ley política estaba inspirada en la Sagrada Escritura, y en donde todo disentimiento doctrinal era perseguido, incluso con condenas a la hoguera.

---

[14] Cfr. G. REDONDO, *Historia de la Iglesia en España (1931-1939)*, Rialp, Madrid 1993, I, p.27.

Menos místico que Lutero, Calvino poseía una sólida formación jurídica y una cierta tendencia sistemática. Coincide con Lutero en la absoluta centralidad de la Sagrada Escritura, pero equipara el Antiguo con el Nuevo Testamento, pues ambos son Palabra de Dios. De ahí que encontremos en el calvinismo una fuerte presencia de elementos veterotestamentarios, como la prohibición de imágenes en el culto, la consideración de la prosperidad material como manifestación externa de la elección de los justos, las batallas por la defensa de la fe verdadera, etc. Una de sus doctrinas centrales será la de la predestinación, que se inserta en la problemática de la salvación, que tanto había obsesionado a Lutero. Según el reformador francés, la predestinación es un decreto eterno de Dios, por el que establece lo que desea hacer de cada ser humano. Unos están destinados a la vida eterna, y otros a la condenación eterna. La misericordia de Dios se manifiesta en la decisión de salvar a algunos individuos, independientemente de sus méritos. La salvación está fuera del alcance de las fuerzas humanas, y el hombre no puede hacer nada para modificar el decreto de Dios. Sin embargo, según Calvino, hay signos en esta vida que permiten entrever el propio destino, como por ejemplo la aceptación de la Palabra de Dios.

La doctrina de la predestinación ocupará un lugar cada vez más importante en la teología calvinista posterior, sobre todo bajo la influencia de Teodoro de Beza. A partir de 1570, la predestinación fue vista desde la perspectiva de la elección de Dios de un determinado pueblo, sin olvidar, obviamente, la doctrina de la predestinación individual. Así como en el pasado escogió a Israel para ser su pueblo, ahora Dios escoge a las comunidades reformadas. La elección de Dios se manifiesta a través de un "pacto de gracia", en donde se establecen las obligaciones de Dios para su pueblo, y del pueblo para Dios. El calvinismo, que se expandió rápidamente en Suiza, Holanda, Escocia, Inglaterra (el puritanismo es la versión inglesa del calvinismo), constituyó comunidades compactas, con una conciencia de ser "elegidos de Dios", y con una tendencia al mesianismo derivante del saberse el nuevo pueblo escogido. Estas ideas religiosas explican muchas de las actitudes de los puritanos que emigran a América en el siglo XVII, donde fundan las colonias de Nueva Inglaterra. Para los puritanos, América es la nueva tierra prometida, y la comunidad allí asentada debe vivir de acuerdo al "pacto de gracia" con su Dios.

También esto explica la actitud exclusivista e intolerante de las colonias puritanas, a diferencia de las otras colonias fundadas en América del Norte por anglicanos, cuáqueros o católicos.

Contemporáneamente a los sucesos referidos en el Continente, en Inglaterra se produce el cisma anglicano, cuando Enrique VIII se autodeclare Cabeza de la Iglesia de Inglaterra. Aunque la base teológica del anglicanismo, por lo menos en sus primeros años, no se aleja de la doctrina católica —excepción hecha de la doctrina del primado del Romano Pontífice—, con el pasar de los años se verificará un proceso de protestantización del anglicanismo. Teniendo en cuenta la expansión del Imperio Británico en los siglos sucesivos, es evidente que la separación de Roma trajo consecuencias fundamentales para el mundo contemporáneo.

Las ideas teológicas de la Reforma ejercieron una vasta influencia en gran parte de la cultura occidental. Los principios de la justificación por la sola fe y el libre examen acentuaban el carácter subjetivo de la religión. Dichos principios sufrirán un proceso de secularización, y se transformarán, ya en el siglo XVIII, en la libertad de conciencia, que entendía que el juicio individual de la conciencia era la última instancia en el obrar moral. No se trataba ya de ser dócil a una particular luz del Espíritu Santo, sino que el libre ejercicio de la razón daría con la clave del actuar justo, sin referencia a ninguna autoridad por encima de la razón.

Las críticas reformadas a la espiritualidad medieval, identificada con los preceptos de la vida monástica y con el consecuente *contemptus mundi* (desprecio del mundo) dió vida a un aprecio creciente por las actividades temporales. En Lutero y en Calvino encontramos frecuentes referencias a la positividad del trabajo y de la vida cotidiana, ámbitos en donde Dios llama a una vida cristiana coherente. Si bien esta consecuencia de la Reforma es positiva —en los países de mayoría protestante se desarrolló una ética del trabajo que no se encuentra en los países de tradición católica—, manifiesta una cierta incoherencia con su premisas teológicas. En efecto, si el hombre es incapaz de realizar obras meritorias pues su naturaleza está corrompida por el pecado, tampoco podrá santificar realmente la vida ordinaria. Lutero no niega la necesidad de las buenas obras, que considera consecuencia de la fe fiducial. Pero sí niega que éstas posean algún mérito a los ojos de Dios. En realidad, la antropología pesimista luterana, llevada hasta las últimas consecuencias, abría el camino a una

creciente separación entre el obrar humano —siempre determinado por el pecado— y los planes salvíficos de Dios. Los indudables ejemplos de altura moral que encontramos en muchos reformados a lo largo de la historia manifiestan que en la práctica era difícil aceptar literalmente la doctrina de la justificación por la sola fe, con exclusión de las obras meritorias.

Ligado a la ética del trabajo se encuentra el desarrollo del capitalismo, que algunos intelectuales del siglo XX pusieron en relación con las ideas calvinistas. La teoría más conocida —aunque últimamente fue puesta en duda— es la avanzada por *Max Weber (1864-1920)*, quien es su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904) afirmaba que el capitalismo moderno debe a la ética calvinista su fuerza propulsora. Obviamente el capitalismo es un fenómeno independiente de la Reforma —ya encontramos formas capitalistas en el siglo XV—, pero donde sí influiría el calvinismo sería en una determinada forma histórica del mismo. El calvinismo, como hemos visto, afirma la existencia de un Dios absoluto, trascendente, que ha predestinado a cada uno de nosotros a la salvación o a la condena eternas, sin que nuestras obras puedan modificar el decreto divino preestablecido. Dios ha creado este mundo para su gloria, y el hombre tiene el deber de trabajar para la gloria de Dios y para crear el reino de Dios en esta tierra. Los calvinistas vieron una señal de la predestinación a la salvación en el éxito mundano de la propia profesión, y por eso el individuo se siente inclinado a trabajar para superar la angustia de la incertidumbre de la propia salvación. Por otra parte, la ética protestante manda al creyente que no confíe en los bienes de este mundo, y prescribe una conducta ascética. Por eso, el capitalista no gasta lo que ha ganado con sus negocios, sino que lo reinvierte. La ética protestante proveería de una explicación y de una justificación a la conducta caracterizada por la búsqueda del máximo beneficio en vistas no a su goce sino a su reinversión[11].

La Reforma también influirá en las doctrinas políticas. Ya hemos afirmado que el Estado confesional moderno depende en gran medida de las ideas políticas de Lutero. Las guerras de religión fueron caldo de cultivo para la aparición de nuevas doctri-

[11] Cfr. J.M. Burgos, *Weber e lo spirito del capitalismo*, in «Acta Philosophica» 5/2 (1996), 197-220.

nas. Entre 1562 y 1598 hubo en Francia al menos ocho guerras religiosas, en extremo violentas como toda guerra civil. En este contexto histórico se desarrollan las teorías de los realistas, sostenedores del derecho divino del rey. Los súbditos deben obedecer pasivamente al rey, como representante de la voluntad divina, y no existe ninguna instancia superior que pueda deponerlo, pues su derecho es irrevocable. Esta doctrina fue sostenida por fieles de las distintas confesiones cristianas, tanto católicos como reformados, aunque la doctrina de la obediencia pasiva respondía más a las posturas de Lutero y de Calvino que a las de la tradición católica. Sobre el derecho divino de los reyes nos detendremos en el próximo capítulo.

Como reacción a esta postura extrema, surgen los monarcómacos, quienes sostienen que el poder del rey deriva del pueblo, y en consecuencia la comunidad puede deponerlo en determinadas circunstancias. En muchos casos se esgrimió que la defensa de la verdadera religión —fuese ésta la católica o la de las distintas iglesias reformadas— era un motivo válido para resistir al poder real. En otros, se hacía hincapié en las tradicionales libertades medievales que invalidarían el poder absoluto del rey. Esta corriente produjo un sinnúmero de opúsculos y libelos —entre los más famosos hay que citar el *Franco-Gallia* (1573) de Hotmann (1524-1590) y el *Vindiciae contra Tyrannos* (1579), atribuido a Hubert Languet y a Felipe de Plessis-Mornay—, de autoría mayoritariamente calvinista. Si bien Calvino afirmaba la necesidad de la obediencia pasiva a la autoridad política, algunos pasajes de sus obras abrían la posibilidad a la resistencia contra el poder. Evidentemente, esta lectura de Calvino se realizó en los países en los que gobernaba una monarquía no reformada. Ejemplo típico de esta postura es la sostenida por *John Knox (1505-1572)* en Escocia. En campo católico también se defendieron doctrina monarcómacas. El caso más célebre fue el del jesuita *Juan de Mariana (1535-1624)*, que llegaba a justificar, en circunstancias extremas, el tiranicidio.

4. La Reforma católica

La tan anhelada reforma *in capite et in membris* se hace realidad en la Iglesia Católica con el Concilio de Trento (1545-1563). Todas las doctrinas puestas en duda por los reformadores

fueron aclaradas sistemáticamente por los padres conciliares, estableciendo con claridad las verdades de la fe católica. Al mismo tiempo, se procede a una reforma disciplinar eficaz, que dejará su signo en la vida de la Iglesia hasta el siglo XX. Deteniéndonos exclusivamente en la temática que nos interesa —la historia de las ideas—, Trento ofrece una visión del hombre en la que se recobraba la libertad moral, superando la antropología protestante de la corrupción completa de la naturaleza humana después del pecado. En el proceso de justificación el hombre no permanece meramente pasivo, sino que debe colaborar con la gracia de Dios, mediante actos virtuosos, sostenido por la ayuda divina. Jesucristo ha redimido efectivamente a la humanidad, y perdona realmente los pecados —el original y los personales— de los fieles rectamente dispuestos. El pecado original ha herido la naturaleza humana, pero no la ha corrompido completamente. Mediante la gracia de Jesucristo, el hombre es capaz de realizar obras meritorias en vistas a su salvación eterna, y puede cumplir los mandamientos de la ley de Dios en virtud de la ayuda divina. La naturaleza humana es una naturaleza caída después del pecado original, pero redimida por Cristo y elevada al orden sobrenatural: el hombre es *capax gratiae*, tiene capacidad de recibir la gracia de Dios que le salva.

La antropología tridentina volvía a dar al hombre la dignidad de persona libre. Una libertad creatural, limitada, que tenía que hacer cuentas con la debilidad de la naturaleza pecadora, pero que podía colaborar con Dios en sus planes salvíficos.

La recepción de la doctrina tridentina en las naciones mayoritariamente católicas tuvo algunas consecuencias político-sociales importantes. Como un fenómeno de reflejo de los Estados confesionales protestantes, en el área católica se fueron consolidando Estados confesionales católicos, que si bien admitieron el contenido teológico del Concilio en lo que respecta a la libertad moral de los cristianos, desconocieron las consecuencias de tal libertad en los campos político y social. El creciente poder de los Estados nacionales hizo que se viera la religión como un elemento de cohesión social y de unidad política —de ahí las expulsiones de judíos y de moriscos en España y la revocación del Edicto de Nantes en Francia, que suprimía la tolerancia religiosa—, y se impulsaron desde lo alto políticas "oficialmente" católicas, que sometieron a la Iglesia a un control institucional

implacable. La conciencia de poseer la verdad religiosa llevó a pensar que los innumerables problemas sociales, políticos y económicos exigían una única respuesta, "católica", para organizar las relaciones en la sociedad. La España de los Habsburgo, las vastas regiones católicas del Imperio austriaco, la Francia de los Borbones fueron auténticas monarquías confesionales, basadas en la alianza entre el Trono y el Altar, donde se tendió a dar las soluciones sociales desde lo alto, con escasa participación de los gobernados. La presencia de numerosos miembros de la jerarquía eclesiástica en cargos de gobierno y de decisión manifiestan el clericalismo de fondo de estas organizaciones sociales. La Iglesia procurará defender su independencia frente al poder político "católico", pero cuando estallen las revoluciones de finales del siglo XVIII se encontrará en una situación tremendamente comprometida con las instituciones que erróneamente habían sido identificadas con el catolicismo. Como tendremos oportunidad de estudiar en la cuarta parte de este libro, dicha confusión será la pesada herencia que recibió la Iglesia, y que tantas dificultades causará en su diálogo con el mundo que surge después de las revoluciones liberales.

II

Del antiguo al nuevo Regimen

Si hemos definido en el capítulo anterior los siglos XV y XVI como un periodo de cambio, el siglo XVII presenta un panorama más estable, con la consolidación de unos Estados que han tratado de solucionar los problemas generados por las divisiones religiosas y que están en mejores condiciones para reforzar sus respectivos poderes políticos y el control social. El Antiguo Régimen se prolongará hasta finales del siglo XVIII, cuando llegue la hora de las revoluciones. En este capítulo abordaremos el estudio de las ideas que sirvieron de base a dicho régimen, para después abocarnos a una rápida presentación de las características principales del Nuevo Régimen, con el fin de evidenciar las diferencias. El paso del Antiguo al Nuevo Régimen implica un cambio ideológico profundo, que se va desarrollando a lo largo de estos dos siglos, y que afrontaremos en el siguiente capítulo.

1. El Antiguo Régimen

Se suele denominar Antiguo Régimen a la realidad socio-política que precedió a los primeros estallidos revolucionarios de fines del siglo XVIII. Es difícil encontrar una fecha precisa de ini-

cio de esta estructura histórica. En líneas generales se puede decir que sus características son susceptibles de identificación a partir de finales del siglo XVI en Europa occidental.

En el aspecto ideológico, el Antiguo Régimen está marcado por una gran homogeneidad y firmeza en las convicciones. El hombre de los siglos XVII y XVIII está seguro de muchas cosas; ciertamente, de menos que en el siglo XIII, pero de muchas más que en el siglo XIX. La existencia de Dios, la divinidad del cristianismo —sea el de la Iglesia Católica o el de las distintas confesiones protestantes— es admitida por la gran mayoría de los mortales. La existencia de una ley moral eterna e inmutable goza del respeto de la población. La unión entre el Trono y el Altar, entre monarquía y fe religiosa, es aceptada sin especiales críticas. Las ganancias moderadas en la actividad económica es una pauta moral inamovible. En definitiva, en el Antiguo Régimen hay un alto grado de certeza, existe un cosmos de ideas ordenado, que sustenta una organización social estable. Verdad es que hubo espíritus críticos, pero, al menos al inicio, fueron excepciones.

En el aspecto político, la monarquía absoluta goza de buena salud. En el siglo XVI, un jurista francés, *Jean Bodin (1530-1596)*, elabora una doctrina del poder político capaz de salvaguardar la unidad nacional por encima de las sectas y de los partidos. Dicha teoría, como veremos, reforzaba el poder central. Más adelante, las doctrinas del derecho divino de los reyes y la del contrato social darían consistencia teórica al poder absoluto del monarca.

a) Hacia la monarquía absoluta: la teoría política de Bodin

Bodin publica en 1576 su obra más importante: *Les six livres de la République*. Escrita en pleno periodo de guerras religiosas en Francia, intenta dar un fundamento sólido al poder real a través de una doctrina sobre la soberanía. Para Bodin, la soberanía es el elemento esencial que caracteriza al Estado: existe un Estado allí donde los ciudadanos están sujetos a la ley de un soberano común. Los ciudadanos de un Estado pueden estar divididos por las costumbres, por la lengua o por la religión, pero los acomuna la dependencia al mismo poder supremo

o soberanía. Para Bodin la soberanía es un poder perpetuo no limitado en el tiempo, no delegado —o delegado sin límites ni condiciones—, inalienable, no sujeto a prescripción, y no limitado por las leyes, ya que el soberano es él mismo la fuente de la ley. Prerrogativas de la soberanía son el poder dictar leyes sin necesidad de ningún consentimiento ajeno; declarar la guerra y la paz; instituir los principales funcionarios del Estado; juzgar en calidad de corte inapelable; conceder gracias; acuñar moneda e imponer impuestos.

Si la soberanía del Estado es siempre una e indivisible, existen distintas formas de gobierno —fundamentalmente, monarquía, aristocracia y democracia—, que constituyen el aparato o el medio para ejercer la soberanía. Alejándose de la doctrina aristotélica, Bodin niega que haya formas mixtas de gobierno, pues en las tres formas debe haber unidad de poder o soberanía. El Estado bien ordenado exige un único poder soberano. Como es de suponer, Bodin se inclina por la forma de gobierno monárquica, que es la que garantiza mayor unidad de acción.

Bodin, sin embargo, admite que en el ejercicio de la soberanía hay algunas restricciones. En primer lugar, el soberano debe siempre respetar la ley divina y la ley natural. Después, debe respetar las antiguas leyes constitucionales y consuetudinarias del reino. Por último, el soberano encuentra un límite en la inviolabilidad de la propiedad privada de la familia, institución anterior al Estado y que es su fundamento y miembro principal[1].

b) El derecho divino de los reyes

Con la doctrina de la soberanía se preparaban las bases para la construcción de la monarquía absoluta, modelo político del Antiguo Régimen. El poder absoluto del rey estaba teóricamente fundamentado en dos principios de origen ideológico diverso, pero con un fin práctico idéntico: la salvaguardia de su carácter absoluto. Estos dos principios fueron el derecho divino del poder real, y el contrato social.

---

[1] Cfr. J. BODIN, *Les six livres de la Republique*, Scientia Verlag, Aalen 1961.

El origen divino del poder es uno de los elementos constantemente presentes en la historia de las doctrinas políticas. Puede concretarse en la divinización del poder político, como fue el caso de los imperios mesopotámicos, egipcio, helenístico y romano, o simplemente puede consistir en la afirmación de que el poder político, como todo lo creado, tiene su causa remota en el Creador. Tal parece ser la postura de San Pablo cuando afirma que «todo poder viene de Dios» (Rom XIII, 1).

En la tradición cristiana, la afirmación paulina fue interpretada en diversas formas. La más extendida entendía que el origen divino del poder no implicaba una designación directa, por parte de Dios, del gobernante. El ejemplo del pueblo de Israel constituía simplemente una excepción a la regla, dado el carácter peculiarísimo de la historia del pueblo elegido. Más bien se tendió a pensar que la causa próxima del poder era la comunidad política, o las circunstancias históricas —una guerra victoriosa, una alianza entre pueblos, etc.—. Así, la corriente aristotélico-tomista —Santo Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, etc.— admitían que Dios era el origen remoto del poder político, pero la causa próxima era la entera comunidad.

En el siglo XVI, en el fragor de las disputas doctrinal-religiosas, surgen algunas teorías que acentúan la intervención directa de Dios en la designación del gobernante. Tal postura, que consideraba al rey como «lugarteniente de Dios», exigía la obediencia pasiva por parte de los súbditos, salvaguardando así el orden y la paz. El representante más extremo de esta postura es el rey inglés Jacobo I, quien publica en 1598 el libro *Verdadera ley de las monarquías libres*. Ya hemos hecho referencia a las opiniones luteranas y calvinistas al respecto.

En la Francia del siglo XVII se fue haciendo cada vez más extensa y popular la doctrina del derecho divino de los reyes. Aunque no se trata de una teoría demasiado elaborada, sino más bien de un conjunto de sentimientos, intuiciones y principios adquiridos acríticamente, es posible exponer sus principales elementos. Para eso nos serviremos de la obra de *Jacques-Benigne Bossuet (1627-1704)*, obispo de Meaux y preceptor del delfín, *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*. Terminada en 1679, estaba pensada para la formación del hijo de Luis XIV. No se trata, por tanto, de una tratado científico, sino de

una obra pedagógica que debía servir a la toma de conciencia del heredero del Rey Sol de su dignidad y de su responsabilidad.

Bossuet considera que el hombre tiene como fin último de su vida a Dios. Los hombres estamos hechos para vivir en sociedad, pero el pecado original nos separó de Dios e impidió la convivencia pacífica entre los hombres. De ahí la necesidad de un gobierno que nos dirigiese y que evitara la destrucción mutua. Los reyes que fueron surgiendo en los comienzos de la historia, ya sea por consenso o por conquista legítima, gobernaban sobre los pueblos que ya estaban acostumbrados a obedecer, pues la idea de mando y autoridad proviene de la autoridad paterna.

Para Bossuet, la monarquía es la forma de gobierno más común, más antigua y la más natural, sobre todo si es hereditaria por línea masculina. A lo largo de la historia ha habido otras formas de gobierno, también aceptadas por Dios. Pero Bossuet no duda en agradecer a la Providencia que haya querido dar a su nación el gobierno más acorde con la naturaleza humana: todos los hombres nacemos súbditos, pues estamos sometidos a la autoridad paterna. Entre los sexos hay una jerarquía, y las mujeres están destinadas a la obediencia. La monarquía hereditaria, como autoridad paterna de la nación, es la forma más natural de gobierno político.

En las páginas destinadas a la formación del delfín, Bossuet va presentando las características de la monarquía bien constituida. En primer lugar, la monarquía es sagrada. Los príncipes obran como ministros de Dios y son sus lugartenientes en la tierra. El rey es cristo, en el sentido de ungido. Pero aunque no hubiera recibido la unción en la ceremonia de coronación, el rey es sagrado en virtud de su cargo, pues representa a la majestad divina y está encargado por la Providencia de ejecutar sus designios. De ahí la obligación que tienen los súbditos de respetar y obedecer a los reyes, incluso cuando no sean justos, como fue el caso de los primeros cristianos respecto a los emperadores paganos.

Además de ser sagrada, la monarquía es absoluta: el rey no debe rendir cuentas a nadie de sus órdenes; es juez inapelable; no existe posibilidad de coacción contra él. Con otras palabras, el poder del rey es invencible, pues si alguien pudiera frenar al poder público y obstaculizarlo en su ejercicio nadie en el reino podría estar seguro. Al igual que Hobbes, como veremos, Bos-

suet considera indispensable que el poder del monarca sea absoluto: sin tal autoridad, no podría ni hacer el bien ni reprimir el mal.

Bossuet admite que haya personas que consideren que el término «absoluto» es odioso e insoportable. Pero éstos no se dan cuenta de que el monarca tiene un contrapeso a su poder: el temor de Dios. El límite del poder son las leyes divinas y naturales. Si el monarca no las respetase, entonces el poder sería arbitrario y tiránico. Por otra parte, la monarquía es paterna. El rey cumple la función del padre de familia para la entera nación: «el nombre de rey es nombre de padre». Por eso, en una posición antitética a la de Maquiavelo, Bossuet considera que el poder real es «dulce» y que los monarcas están hechos para ser amados.

El preceptor del delfín no olvida recordar a los monarcas sus obligaciones. Porque la monarquía tiene que ser razonable: no ha de imponer cargas insoportables, ha de comportarse justamente, pues poder absoluto no se identifica con arbitrariedad. El rey no puede disponer de la vida y de los bienes de sus súbditos, como si fueran esclavos. La propiedad de los bienes que se poseen según las leyes es inviolable. Gobierno absoluto significa gobierno legítimo, donde las personas son libres bajo la autoridad pública.

Bossuet termina su manual con un capítulo dedicado a la «majestad» de la monarquía. Estamos en pleno apogeo del reinado de Luis XIV: «Considerad al príncipe en su palacio. De allí parten las órdenes que hacen funcionar coordinadamente a los magistrados y a los capitanes, a los ciudadanos y a los soldados, a las provincias y a las armadas de mar y tierra. Es la imagen misma de Dios, que, sentado sobre el trono más alto de los cielos, regula el funcionamiento de toda la naturaleza... Mirad un pueblo inmenso reunido en una sola persona, mirad este poder sagrado, paterno y absoluto; considerad la razón secreta que gobierna todo el cuerpo del Estado, encerrada en una sola cabeza: veréis en los reyes la imagen de Dios, y tendréis la imagen de la majestad regia»[2].

Pero a pesar de que los reyes son imágenes de la divinidad, no olvida recordar la condición humana de los reyes terrenos:

[2] J.B. BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, Paris 1709, V, 4.1, p. 240.

«Lo repito, vosotros sois dioses, es decir tenéis en vuestra autoridad y lleváis sobre vuestra frente un carácter divino... Pero, oh dioses de carne y de sangre, oh dioses de fango y de polvo, vosotros moriréis como hombres... La grandeza separa a los hombres por un poco de tiempo; un fin común iguala a todos. ¡Oh reyes! Ejercitad, por tanto, audazmente vuestro poder, porque es divino y saludable al género humano, pero ejercitadlo con humildad. Os ha sido dado desde afuera. En el fondo, os deja débiles, os deja mortales, os deja pecadores, y os grava, delante de Dios, de uno de los más pesados rendimientos de cuentas»[5].

La doctrina política de Bossuet realiza una lectura exagerada de la afirmación paulina del origen divino del poder. Si tenemos en cuenta lo dicho en la introducción a esta parte del libro, el derecho divino de los reyes se inscribe no en la tradición cristiana sino en la clerical, pues no se distinguen suficientemente los órdenes natural y sobrenatural y los poderes político y espiritual. Dicha confusión produciría consecuencias graves en la relación entre la Iglesia y en Nuevo Régimen, como tendremos oportunidad de estudiar en la cuarta parte de esta obra.

c) El contrato social de Hobbes

En su autobiografía, *Thomas Hobbes (1588-1679)* afirma que su madre lo trajo al mundo prematuramente, pues estaba dominada por el terror suscitado por la llegada de la Armada Invencible a las costas de Inglaterra. En parte bromeando, y en parte hablando seriamente, nuestro filósofo escribe que el *miedo* es su hermano gemelo. Efectivamente, la finalidad última del pensamiento de Hobbes es el establecimiento de la paz y del orden entre los hombres, de modo tal que se aleje el peligro de una muerte violenta. Para entender con más profundidad esta finalidad es necesario tener presentes las circunstancias político-sociales inglesas del siglo XVII, donde las disensiones internas y la guerra civil condicionaban la vida diaria de los británicos.

La teoría del contrato social fue utilizada por Hobbes, cuya obra política *Leviathan* representa la elaboración racional más

---

[5] *Ibidem.*

acabada para fundamentar el poder absoluto. Partiendo de una concepción nominalista de la naturaleza humana, Hobbes considera que el hombre es un individuo asocial. Antes de entrar a formar parte de la sociedad, el hombre vive en estado de naturaleza. Hobbes no ha sido el primero en hablar de este estado presocial: es un *locus communis* de la tradición jurídica romana y medieval. En el filósofo inglés, este estado de naturaleza está descrito con colores fuertes, que evidencian su antropología de corte materialista.

Para nuestro filósofo, todo hombre, en el estado de naturaleza, tiene derecho a todas las cosas: *Natura dedit omnia omnibus*, la naturaleza ha dado todo a todos. Este hecho es la causa de un estado de guerra generalizado entre los hombres, quienes, impulsados por su instintos, exigen para sí mismos la totalidad de los bienes de la naturaleza. Se trata de la guerra de todos contra todos —*bellum omnium contra omnes*—. Se crea así un estado de contradicción del hombre consigo mismo y con los demás, en el sentido que el derecho universal de un individuo va contra el mismo derecho de otro. Por eso, *homo homini lupus*, el hombre es un lobo para el hombre, el individuo se transforma en el enemigo declarado de los demás.

De lo arriba afirmado podemos concluir que Hobbes identifica derecho con poder. El hombre está caracterizado esencialmente por el deseo de un poder siempre mayor. «Por lo tanto —escribe Hobbes en el *Leviatán*—, en primer lugar considero como inclinación común a todo el género humano, un perenne e insaciable deseo de un poder siempre mayor, que se extingue sólo con la muerte. La causa de esto no está siempre determinada por la esperanza de alcanzar una felicidad más completa de la que ya se posee, o por el hecho de que no se contenta con un poder limitado, sino por la imposibilidad de asegurar el poder y los medios para vivir bien que ya se han conquistado si no se tiene un poder siempre mayor»[4].

El estado de naturaleza no es, según Hobbes, necesariamente un estado histórico de la humanidad. Más bien, es un intento teórico de expresar la condición natural de los hombres considerados en sí mismos, prescindiendo de circunstancias históricas es-

[4] T. Hobbes, *Leviatán*, I, 11.

pecíficas. Hay que tener en cuenta, como ya hemos advertido, el contexto histórico en el que Hobbes elabora su doctrina, marcado por la guerra civil, los enfrentamientos religiosos y las tensiones entre la corona y el parlamento.

El medio más eficaz para conservar la paz es la renuncia de cada uno a sus propios derechos y a la propia libertad —a su propio poder—, en la medida en que esta renuncia implique establecer la paz entre los hombres. Se puede estipular un pacto entre los individuos, que hará cesar el estado de guerra propio del estado de naturaleza. El pacto no consiste sólo en una renuncia, sino en una cesión mutua del derecho de cada hombre sobre todas las cosas.

El pacto social es necesario pero no suficiente para establecer la paz. Hay que instituir un poder por encima de las partes. El pacto original de Hobbes tiene una naturaleza peculiar: «Es algo más que un acuerdo. Es una unión real de cada uno en una sola y misma persona, unión que se hace por el pacto de cada particular con cada particular, como si cada uno dijera al otro: "Yo cedo a este hombre o a esta asamblea mi autoridad y mi derecho, con la condición que tú también cedas a ese mismo hombre o a esa misma asamblea la autoridad y el derecho a gobernarte a ti mismo"»[5].

La transferencia de los derechos individuales convierte a la masa en unidad, y da lugar al Estado, llamado Leviatán, y que es configurado como un dios mortal. El Estado es una persona única, denominado soberano; las demás personas son súbditos o ciudadanos. El poder del soberano es absoluto, y conserva irrevocablemente los derechos de los ciudadanos, pues Hobbes quiere que el Estado sea una auténtica garantía para salvaguardar la paz. «El Estado —señala Mario D'Addio— es la fuerza que constriñe a la naturaleza lobuna del hombre a convertirse en social, mediante el temor que tal fuerza debe infundir a los hombres para que se mantenga la paz y se garantice la seguridad. Esta es la razón por la que el Estado debe ser concebido por Hobbes como un dios mortal, al cual el hombre, después de al Dios inmortal, debe su vida terrena»[6].

---

[5] *Ibid.*, II, 17.

[6] M. D'Addio, *Storia delle dottrine politiche*, ECIG, Genova 1992, I, p. 443.

El carácter absoluto del poder soberano deriva de la suma de los poderes individuales que los hombres han cedido mediante el pacto. Esta cesión es irrevocable —de otra forma sería imposible conservar la paz— y por lo tanto no permanece ningún derecho de resistencia frente a la autoridad política, a no ser en el caso de que dicha autoridad no garantice la seguridad y el orden. Las leyes civiles son la voluntad del soberano, único y sumo legislador. Al poder soberano pertenece también la administración de la justicia, el nombramiento de todos los funcionarios públicos, el derecho de premiar o castigar a los súbditos y la posibilidad de conferir dignidades y honores.

Según la particular concepción antropológica de Hobbes, en el estado de naturaleza no existía un criterio para fijar lo justo y lo injusto. En aquel estado, el hombre tenía pleno derecho a usar todos los medios que considerase idóneos para defender su vida. Después del pacto que da origen al Estado, el criterio de justicia está establecido por las leyes positivas. La fuerza del poder soberano determina a través de normas munidas de sanción, lo justo y lo injusto. En este ámbito se inserta la doctrina hobbesiana de la propiedad: el poder soberano reconoce condicionalmente la propiedad privada, dado que conserva el poder absoluto sobre todas las cosas.

Para Hobbes, en el estado civil «el derecho es la libertad que la ley nos permite»[1]. Es el poder soberano el que determina la amplitud de la libertad individual: el particular sólo tiene plena libertad en las acciones respecto a las cuales las leyes no dicen nada. Por otro lado, Hobbes considera que no es conveniente un excesivo número de leyes. Así, a pesar del carácter absoluto del poder político, se garantizan vastos ámbitos para la libertad individual.

El carácter absoluto del Estado se extiende también a la esfera religiosa. Si en el estado de naturaleza el hombre puede venerar a Dios según el modo que piense ser más adecuado, una vez establecido el pacto social el individuo cede este derecho al Estado. En la sociedad de Leviatán sólo puede haber un culto religioso: la diversidad de religiones es una causa continua de malestar y de controversias. Según Hobbes, la identificación entre el

---

[1] T. Hobbes, *Elementos de derecho natural y político*, II, 10, 5.

poder político y el poder religioso encuentra su fundamento en las Sagradas Escrituras. Para Hobbes, la obediencia a Dios se manifiesta en la obediencia a la ley humana. La autoridad política se presenta como mediadora religiosa. El soberano civil será la cabeza de la Iglesia, y decidirá sobre las disputas doctrinales y la canonicidad de las Escrituras. Evidentemente, en este último aspecto de su doctrina pesan mucho las circunstancias histórico-religiosas inglesas del siglo XVII.

Si tildábamos la doctrina de Bossuet de clerical, con Hobbes nos encontramos con una teoría que niega cualquier fundamentación trascendente a la sociedad. En este sentido, y teniendo en cuenta lo afirmado en la introdución de esta parte, Hobbes constituye un paso importante en el proceso de secularización entendido como afirmación de la autonomía absoluta de lo humano, y una consolidación del positivismo jurídico que considera justo sólo lo establecido por el poder soberano, sin referencias a otras instancias superiores de orden moral[8].

d) La estructura social

Sea la teoría del contrato social o la del derecho divino de los reyes la que esté en su base, lo cierto es que la monarquía absoluta fue la forma de gobierno que más se identificó con los moldes del Antiguo Régimen. Pero para dar por terminado este rápido bosquejo de dicha estructura, haremos una breve referencia a su organización social. Se caracteriza por una estructura estamentaria, justificada por la distribución de funciones: la sociedad se nos presenta como un entramado de servicios que un estamento presta a los otros. El clero distribuye los medios de salvación y ejerce su labor docente y asistencial; la nobleza, por su parte, tiene como función principal y originaria la guerra. Con el paso del tiempo, se une a la militar la función ministerial o de servicio al monarca en el gobierno del Estado. Característica de estos dos estamentos es su carácter privilegiado, concretado fundamentalmente en la exención del pago de impuestos.

---

[8] Para una visión general de las doctrinas políticas de Hobbes, cfr. M. RHONHEIMER, *La filosofía política di Thomas Hobbes*, Armando, Roma 1997.

Nos queda por hablar del tercer estamento, el estado llano. Para definirlo debemos hacerlo negativamente: lo conforman quienes no pertenecen ni a la nobleza ni al clero. Fácil es imaginar la fisonomía variopinta que ofrece el estado llano: agricultores, comerciantes, artesanos, etc. Cierto es que entre el clero y la nobleza podemos encontrar sub-grupos claramente diferenciados: alto y bajo clero; nobleza provincial, cortesana, de toga. Pero es también indudable que el estado llano es una caja de Pandora: en él agrupamos desde miserables mendigos hasta acaudalados banqueros. El número mayoritario está formado por los campesinos. Pero el grupo que sin duda será el protagonista es la burguesía.

Etimológicamente, burgués es el que vive en el burgo, en la ciudad. Desde la Baja Edad Media los burgueses ascienden en número y en la escala social: acaparan las actividades comerciales, ocupan las funciones administrativas, descollan en las tareas intelectuales y en el magisterio. La burguesía hace avanzar el tiempo histórico en forma cada vez más acelerada: es la fuerza de los hombres que aspiran a ser algo más, a ser *alguien*, y que pueden hacerlo, pues ejercen el poder financiero —que no determina pero sí facilita los medios— y la capacidad intelectual para llevar la iniciativa de los acontecimientos y arrastrar a los demás.

2. El Nuevo Régimen

Si intentamos ahora trazar un bosquejo de las características principales del Nuevo Régimen lo primero que salta a la vista es el derrumbe de aquel edificio perfectamente trabado de creencias, verdades absolutas y principios establecidos. Domina un pluralismo: todo se ha relativizado. Los dogmas no caen bien en el nuevo orden. Se acepta universalmente lo que la humana razón ha demostrado. En todo lo demás campea el principio de tolerancia: la coexistencia de opiniones diversas y a menudo opuestas es algo que se piensa beneficioso en el nuevo sistema.

Ciertos principios, no obstante, reemplazan a las verdades absolutas del Antiguo Régimen: la soberanía popular, los derechos del hombre, el sistema constitucional son intocables. Lo bueno y lo malo en el ámbito público se identifica con lo consti-

tucional o lo anti-constitucional, pues en el terreno de la moral tales nociones comienzan a formar parte del ámbito personal privado.

En lo político, el cambio operado es profundo y definitivo. El absolutismo es removido por una nueva filosofía política, que podemos denominar *liberal*, filosofía que encierra dentro de sí nociones tales como la soberanía popular, la separación de poderes, el constitucionalismo y el reconocimiento legal de los derechos del ciudadano. La democracia aún no se abre paso, si entendemos por tal el sistema político que adopta el sufragio universal. El liberalismo mantiene el voto censitario: los ciudadanos con capacidad de sufragar —siempre serán una élite— gozan de todos los derechos civiles y políticos, mientras que el resto de la población está en posesión sólo de los derechos civiles, por los que se establece la igualdad de todos frente a la ley.

En el ámbito institucional se impone la racionalización y la centralización. El caos institucional antiguo, producto de privilegios y de costumbres inveteradas, es reemplazado por un organigrama racionalizado, donde cada función pública tiene su razón de ser. A su vez, se intenta centralizar toda la administración en el Estado, y se estrecha la dependencia de las circunscripciones locales al poder central.

La estructura social experimenta profundas transformaciones: se procura llegar a una verdadera sociedad de libres e iguales. Para eso se eliminan los privilegios de nacimiento. Frente al Estado, todos los hombres son de una sola categoría: la de ciudadanos. La igualdad del Nuevo Régimen es sobre todo la legal, pues las leyes no hacen distingos ni acepción de personas. Esto no obsta para que haya una desigualdad de funciones: sólo algunos, los más capacitados por su profesión o poder económico, gozan de todos los derechos políticos. El liberalismo fue elitista, y en líneas generales es lícito afirmar que fue la burguesía acomodada la que se hizo con el poder político*.

Entre el estado de cosas del Antiguo al Nuevo Régimen se pueden apreciar notables contrastes: ha habido mudanza, transformación, cambio, cuya causa hemos de atribuir a unos hechos

---

* Para la caracterización global del Antiguo y Nuevo Régimen, hemos seguido en parte a J.L. COMELLAS, *De las revoluciones al liberalismo*, vol. X de la «Historia Universal», EUNSA, Pamplona 1982, pp. 15-43.

históricos tan agudos que han logrado penetrar la corteza de la superficie histórica y modificarla sustancialmente. Y estos sucesos son las revoluciones.

La historiografía reciente gusta hablar de *Revolución Atlántica* para referirse a los procesos de cambio que se dan en Europa y América entre 1770 y 1850. La Revolución francesa, la emancipación de las colonias inglesas de América del Norte, y la independencia de Iberoamérica unas décadas después responderían al mismo proceso histórico[10]. La unidad estaría dada por los mismos principios teóricos, herederos de la Ilustración europea, y que hemos denominado liberales. A este sustrato ideológico nos referiremos a continuación.

[10] Cfr. J. GODECHOT, *Las Revoluciones*, Labor, Barcelona 1977, p. 364-366; F. FURET y D. RICHET, *La Révolution Française*, Fayard, Paris 1988.

III

La Ilustración

A lo largo de los siglos más característicos del Antiguo Régimen —los siglos XVII y XVIII—, bajo la aparente estabilidad de una estructura basada en la homogeneidad ideológica, se fueron desarrollando corrientes de pensamiento que irían minando dicha estructura. Algunos representantes de estas corrientes se denominaron a sí mismos «librepensadores», como queriendo subrayar las distancias que los separaban de la ideología dominante. La Ilustración será el nombre común bajo el que se agruparán los intelectuales inconformistas, que a la postre cambiarán la faz cultural e institucional del mundo occidental.

Si la Ilustración es la manifestación paradigmática de la filosofía moderna, sin embargo no la podemos identificar *tout court* con todo el pensamiento filosófico de la Modernidad. Por eso hemos decidido presentar brevemente las principales corrientes filosóficas modernas, para después analizar las ideas ilustradas. Concluiremos el capítulo con la presentación del sistema kantiano como síntesis de la filosofía de los siglos XVII y XVIII.

1. Características generales de la filosofía moderna

La filosofía moderna puede ser caracterizada como una filosofía que hace del sujeto y de la subjetividad su centro de refle-

xión y de interés. Esta afirmación constituye una de las tesis centrales, o mejor dicho, un punto de vista jamás abandonado por la filosofía moderna. Se podría decir que a medida que avanza la Modernidad esta idea es cada vez más explicitada y se extraen de ella consecuencias culturales y filosóficas sin precedentes en la cultura occidental. De hecho, ya sea el racionalismo que se desarrolló sobre todo en Europa continental, como el empirismo cultivado de modo principal por filósofos británicos, tienen esta raíz común, es decir el punto de vista del sujeto como temática filosófica radical. Esta dimensión común no significa, sin embargo, que racionalismo y empirismo se reduzcan a ser filosofías del sujeto; tampoco se puede afirmar que uno y otro sean dos *aspectos* de una misma filosofía. Racionalismo y empirismo son diversos en razón de sus desarrollos teóricos y de las tesis que se derivan del uno y del otro. También difieren en algunos intereses filosóficos, aunque ambas escuelas terminarán por dar lugar, a finales del siglo XVIII, a una síntesis de notable profundidad especulativa como es la de Kant.

El siglo XVII es el siglo de Descartes y de Bacon, pero también es el siglo de Galileo. Para esta época, la ciencia moderna comienza a tener una importancia suficiente como para dar un sello característico al período que estamos estudiando. El *descubrimiento* del método matemático aplicable al estudio de la naturaleza está en sintonía con el espíritu de la época. La filosofía racionalista crece y se desarrolla fundamentalmente dentro de un espíritu sistemático, y, como tal, análogo al método matemático; por su parte, la filosofía empirista pone el acento de su investigación en la observación de los datos de hecho. Estos dos aspectos son también momentos de la ciencia empírica: sistema, método, observación, experiencia. Por este motivo, el diálogo entre la filosofía y la ciencia tiene una intensidad notable, y se produce un intercambio constante de tesis referidas sobre todo al mundo de la naturaleza y al conocimiento humano.

Otro elemento constitutivo de la filosofía de este período es el interés religioso que muestran los distintos filósofos de estos siglos. Así como es difícil encontrar entre la Edad Media y la Modernidad un punto cronológico en el que se pueda comprobar la ruptura que indica el cambio de época, y en cambio es fácil observar una clara continuidad de elementos históricos, filo-

sóficos y culturales, también se puede afirmar que el interés teológico medieval no desaparece con la llegada de la Modernidad. Lo que hay es un cambio de perspectiva, pero no un olvido. Autores como Descartes, Pascal, Malebranche, Spinoza y Leibniz son pensadores en el que el problema de Dios se presenta con una fuerza notable y encuentra en ellos una expresión especulativa importante. El pensamiento empirista inglés es en general menos metafísico, y por ende el problema de Dios aparece desde una óptica diversa, aunque está también presente. Serán otros movimientos culturales, como el libertinismo y algunas corrientes de la Ilustración, los que se calificarán de ateos. Pero lo que está claro es que la filosofía moderna no se identifica *tout court* ni con el libertinismo ni con el ateísmo de algunas corrientes de la Ilustración.

La filosofía política presenta también un campo en el que la filosofía moderna ha aportado grandes novedades. Una de las nociones centrales que vemos aparecer en diversos autores —ya hemos visto el caso de Hobbes— es la del contrato social. Tal noción manifiesta la búsqueda de un principio dinámico de organización de la sociedad, y por otro lado hace patente una antropología que refleja una concepción del hombre tendencialmente individualista, coherente con la conciencia moderna de la autonomía de lo humano. En este periodo se consolidan los estados modernos, las monarquías absolutas encontrarán su fin después de los acontecimientos revolucionarios, y nacerán las primeras formas de democracia moderna. Estas primeras formas de democracia tendrán una inspiración fuertemente individualista. Junto con los primeros pasos de la teoría del contrato social nace, en el siglo XVII, la cuestión de la *tolerancia*: se trata, en realidad, de una cuestión político-religiosa debida a la presencia en el ámbito geográfico europeo de religiones distintas. Hasta inicios del siglo XVI la única religión existente en Europa occidental era el catolicismo; a partir de la reforma luterana y calvinista y del cisma anglicano, aparece el problema de la coexistencia de creencias religiosas diversas: las guerras de religión crean una situación política que lleva a algunos pensadores a proponer la tolerancia como una forma de convivencia pacífica.

Las dos corrientes filosóficas más importantes de los siglos XVII y XVIII son el racionalismo continental y el empi-

rismo británico. Ambas corrientes ponen al sujeto cognoscente en el centro de la especulación filosófica. En este sentido, el racionalismo y el empirismo son corrientes de pensamiento esencialmente modernas, si bien como actitudes intelectuales son constantes a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Las diferencias entre una y otra son de carácter metafísico y gnoseológico. Sin embargo, racionalismo y empirismo no constituyen fronteras insuperables. En Hobbes, por ejemplo, encontramos un vasto uso del método de Galileo, Locke recibe el influjo de Descartes, Berkeley el de Malebranche.

El racionalismo desarrolla una auténtica metafísica, que en buena medida se relaciona con la gran tradición metafísica antigua y medieval. No se trata de una simple continuidad, sino de un nuevo intento de comprensión del hombre, del mundo y de Dios. El punto de partida cartesiano, es decir el *cogito*, constituye también un punto de vista metafísico. Después de Descartes, con Malebranche, Spinoza y Leibniz, la filosofía tiene una plataforma común, es decir la temática cartesiana. La búsqueda de la certeza, las ideas claras y distintas, los problemas derivados de la separación de la sustancia extensa y pensante, serán los temas más característicos del desarrollo metafísico racionalista. Además de lo que acabamos de señalar, hay que añadir que Descartes es en cierto sentido el creador —con algunos precedentes en la escolástica del siglo XVI— del *espíritu de sistema* que recorrerá toda la metafísica moderna: la verdad como coherencia lógica, método deductivo y matemático, claridad y distinción, unidad, son conceptos básicos que forman parte de la idea de sistema filosófico. Y junto a esto, un cierto desprecio y distanciamiento de la experiencia vivida y de la experiencia sensible; el metafísico racionalista es más deductivo que observador, le interesan más las definiciones exactas y precisas que la descripción del fenómeno real.

El empirismo, en cambio, se interesa no tanto de los problemas metafísicos clásicos, sino de los problemas gnoseológicos, aunque comparte con los racionalistas la búsqueda de la certeza. El primer problema que se plantea el filósofo empirista no es el del ser, sino el de como a partir de la *experiencia* se puede llegar al *conocimiento* de la realidad. Esta investigación es realizada con un gran espíritu analítico, que tiene como objeto la experiencia humana del conocer y de la afectividad. De todas maneras, la

filosofía empirista queda siempre ligada a *un tipo* de experiencia, o sea a la sensible, en cuanto que considera que toda idea debe apoyarse siempre en un dato sensible. Con este planteamiento desaparece la consideración de la dimensión metafísica de la capacidad intelectual, en cuanto toda abstracción es juzgada por el empirismo como un mero producto de la imaginación separada de la experiencia. Las *ideas* empiristas, que no son sino imágenes, representaciones o reflejos del fenómeno sensible, son siempre particulares. La universalidad —los empiristas prefieren hablar más bien de generalidad—, coherentemente con el nominalismo que se encuentra en la base del empirismo, es la propia de los nombres, de los términos, pero nunca de las ideas o conceptos. Lógicamente, el método de los empiristas no podrá ser el mismo que el de los racionalistas. En vez de deducción matemática, el empirismo sostiene que la inducción es el método científico y filosófico privilegiado. Si, por lo tanto, el racionalismo posee un claro *espíritu de sistema*, el empirismo tiene un espíritu analítico y observador de la experiencia y de sus presupuestos gnoseológicos.

El empirismo emprende la tarea de juzgar la capacidad cognoscitiva del hombre a partir de una concepción reduccionista de la misma experiencia cognoscitiva. Este intento queda como una posibilidad teórica que será retomada por Kant. Por su parte, el racionalismo metafísico, en oposición al empirismo, presupone que la capacidad cognoscitiva humana es apta para conocer la verdad objetiva en modo deductivo, sin poner en discusión su propia racionalidad. Esta actitud teórica le valió el nombre de *dogmatismo metafísico*.

La artificiosidad de los sistemas racionalistas, la falta de contacto con la experiencia sensible, el atenerse a las definiciones arbitrarias más que a la realidad propuesta por el sentido común, todos estos elementos serán objeto de la crítica de los ilustrados. Sobre todo Condillac y Voltaire acusarán al racionalismo de ser una construcción imaginaria y artificial. La Ilustración del siglo XVIII mirará más bien, aunque no únicamente, hacia la filosofía británica de corte empirista. Pero esta dirección del pensamiento terminaba en el escepticismo: la metafísica como conocimiento último de la realidad de las cosas será sólo una quimera; la teología como ciencia, una contradicción; la moral objetiva se convertirá en una ética hedonista y utilitarista.

Si tenemos presente el hilo conductor de este libro —el proceso de secularización—, el racionalismo y el empirismo se mueven tendencialmente hacia la afirmación de la autonomía absoluta del hombre y de su aislamiento respecto al Creador y a las criaturas. El *cogito ergo sum* cartesiano, aunque tenía aspiraciones metafísicas, encerraba al sujeto en la propia conciencia, y presentaba obstáculos no fáciles de superar para alcanzar la realidad de las cosas. Lo mismo se diga de la gnoseología empirista, la cual, si desea ser coherente consigo misma, se debe detener en la mera sensación subjetiva. Habrá que esperar hasta el siglo XX para encontrar propuestas filosóficas que, aceptando el punto de partida de la Modernidad —es decir, la subjetividad—, recuperen el ámbito del ser. Esta será la tarea del espiritualismo y del personalismo contemporáneos. En tales propuestas, el sujeto no se identifica con la conciencia, sino que es un sujeto que al mismo tiempo es un ser. La síntesis de la filosofía del ser con la perspectiva subjetiva libera a la filosofía tradicional del objetivismo del que ha sido frecuentemente —y no sin razón— acusada, y contemporáneamente abre al sujeto a la riqueza de la comunicación con el Absoluto y con los otros seres creados[1].

2. Introducción a la Ilustración

Ilustración, *Aufklarung*, *Enlightenment*, *Illuminismo*, *Les Lumieres* son palabras que, en lenguas distintas, sirven para identificar un movimiento cultural, una forma de ver el mundo, una *Weltanschauung* que, si bien contiene elementos filosóficos evidentes, supera el campo estrictamente filosófico.

Cronológicamente, la Ilustración pertenece al siglo XVIII, y es un fenómeno cultural eminentemente europeo, cuyos desarrollos más importantes se producen en Inglaterra, Francia y Alemania. El periodo histórico marcado por la Ilustración, cargado de estímulos intelectuales y filosóficos, pero carente, al mismo tiempo, de una figura que sea un punto de referencia obligatorio,

[1] Cfr. M. Fazio-D. Gamarra, *Historia de la filosofía moderna*, Palabra, Madrid 2002.

es, en este sentido, análogo al periodo renacentista. Hay un ambiente filosófico que lo abarca todo: en esto reside su especificidad, en ser un ambiente, una forma de pensar.

Inmanuel Kant trató de definir este nuevo estado de la cultura. En un opúsculo titulado *¿Qué es la Ilustración?*, Kant responde a la pregunta retórica del siguiente modo: «La Ilustración es la salida del hombre de su estado de minoría de edad, que debe imputarse a sí mismo. Minoría de edad es la incapacidad de valerse del propio intelecto sin la guía de otro. Imputable a sí mismo es esta minoría, si la causa de ella no depende del defecto de la inteligencia, sino de la falta de decisión y de valentía para hacer uso de la propia inteligencia sin ser guiados por otros. *Sapere aude!* ¡Ten la valentía de servirte de tu propia inteligencia! Es este el lema de la Ilustración»[2].

Como se desprende de la definición kantiana, la llave teórica de la Ilustración está constituida por la razón. Pero ¿de qué razón se trata? No es la racionalista de los sistemas metafísicos del siglo XVII, aunque haya heredado el optimismo en su capacidad. Es más bien la razón empirista de los ingleses, que invita a permanecer dóciles a los datos de los sentidos y a los resultados de los experimentos. La razón ilustrada no será ya el *lugar* de los espíritus, el *depósito* de las ideas innatas, sino una razón entendida como facultad, como capacidad de conocer. Capacidad o fuerza inagotable, que llevará hasta el conocimiento de los misterios insondables de la naturaleza. El apegamiento de la razón dieciochesca a la experiencia sensible ayudará al desarrollo de las ciencias naturales: botánica, química, zoología, historia natural, medicina.

Por otro lado, la fe en la capacidad de la razón se manifestará en otro concepto clave para entender la Ilustración: la noción de *progreso*. El intelectual de este periodo considera que la extensión de las luces llevará a una vida más humana, más prudente y más confortable. La Ilustración será el primer periodo de la historia en la que surge una disciplina nueva: la *filosofía de la historia*. Con ella se emprende un análisis de la historia humana desde un punto de vista universal y progresivo. La historia es el desarrollo de la razón, que hace que el

[2] I. KANT, *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, Ak VIII, 35.

hombre salga de las tinieblas medievales y entre en el reino de la racionalidad.

Esta visión optimista y progresiva de la historia está muy relacionada con otra de las características de la razón ilustrada: el rechazo de la tradición. Todo fenómeno social o espiritual que no pueda ser explicado por la razón humana es, para la Ilustración, un mito o una superstición. Así, el antitradicionalismo se concreta en el rechazo de la religión revelada —especialmente del catolicismo— y en la construcción teórica del deísmo, es decir una religión sin misterios, a la medida de la razón, para la que es suficiente afirmar la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la vida futura como todo contenido de la religión. La actitud ilustrada respecto a la religión se pondrá de manifiesto en Alemania con el proceso de racionalización de los dogmas, y en Inglaterra y Francia con la defensa de la tolerancia, que en este periodo tendrá frecuentemente como base el indiferentismo religioso.

Junto al rechazo de la religión revelada se encuentra el deseo de un cambio social. La monarquía absoluta, la transmisión hereditaria del poder, la desigualdad social apoyada en las circunstancias del nacimiento, el pacto colonial de las distintas metrópolis aparecen a los ilustrados como cosas inexplicables desde un punto de vista racional. Así, la Ilustración, inspirándose en la teoría política de Locke —de quien nos ocuparemos más adelante—, presentará un programa político liberal y democrático, que en Francia se identificará con el programa revolucionario.

Lamentablemente, la alianza entre el Trono y el Altar, característico del *Ancien Régime*, no ayudó a entender la diferencia entre las circunstancias históricas concretas y el contenido divino de la Iglesia Católica. Los ataques contra el orden social establecido —ataques en buena medida necesarios y justos en defensa de la dignidad de la persona humana— se dirigieron contra la Iglesia misma. De este modo, a causa de los malentendidos de una parte y de otra, la filosofía política y social del siglo XVIII lleva el sello del anticatolicismo, aunque hay excepciones importantes.

Dos ámbitos básicos del saber humano, la moral y el derecho, sufrirán cambios radicales en este periodo. La moral ilustrada es una moral laicista, es decir una moral que no mantiene ninguna relación con la trascendencia, y que presenta importantes ingredientes utilitaristas. Al mismo tiempo, el derecho natu-

ral, que la segunda escolástica de la Escuela de Salamanca presentaba unido al destino trascendente del hombre, será secularizado. El nuevo derecho natural tenderá hacia la afirmación de la autonomía absoluta de lo temporal. Surgen así sistemas racionalistas del derecho, que se basan en una visión fuertemente voluntarista del derecho positivo.

La Ilustración fue un movimiento cultural de élite. La burguesía será el grupo social en donde se desarrollarán con más vigor los nuevos principios. Pasado un cierto tiempo, las categorías propias del pensamiento ilustrado se extenderán por toda Europa y América, configurando una forma de pensar popular.

La fe en el progreso pone en relación a la Ilustración con el positivismo; la concepción de la moral y de la política la ligan con el liberalismo y el utilitarismo; la visión universal de la historia y la afirmación de la racionalidad en su devenir acercan las actitudes ilustradas a Hegel y, en cierto sentido, a Marx. Sin embargo, la mayor toma de conciencia de algunos aspectos de la dignidad de la persona humana ponen de manifiesto el *humus* cristiano que sirve de base a la Modernidad, si bien muchas veces tal *humus* se encuentra escondido bajo una fuerte secularización entendida como autonomía total y absoluta de lo temporal respecto a la instancia trascendente.

3. La Ilustración inglesa

En Inglaterra la Ilustración se centró fundamentalmente en los ámbitos de la religión y de la moral. Esto no significa que no haya otros intereses, sobre todo en lo que se refiere a la ciencia empírica. Es más, la figura intelectual de mayor relieve en las islas británicas de este periodo, que influirá de modo decisivo en el desarrollo de la filosofía europea, y en particular en el sistema de Kant, no es un filósofo sino un científico: *sir Isaac Newton (1642-1727).*

a) La física de Newton

Newton completa la visión del mundo que ofrecen Galileo, Copérnico y Kepler, y es el padre de la física moderna. Entre sus obras más famosas hay que citar la *Philosophia naturalis prin-*

cipa mathematica (1687, 1713, 1726), y la *Óptica* (1704). Newton rechaza la doctrina aristotélica de la distinción entre las leyes de los cuerpos terrestres y celestes, y demuestra su falsedad. Después, aplica con gran éxito en los distintos campos de investigación su método científico, el cual supone que todo los fenómenos del movimiento de la naturaleza pueden ser deducidos matemáticamente de los principios de la mecánica. Sin embargo, Newton no concuerda con Galileo en la afirmación de la estructura matemática de la realidad. La matemática es un instrumento metodológico, pero el método científico se basa en la experiencia: hay que descubrir las leyes de la mecánica de la naturaleza en forma inductiva, partiendo de la experiencia. Después se procederá al paso propiamente deductivo.

La ciencia newtoniana es una ciencia fenoménica: «Todo lo que no procede de los fenómenos debe ser definido como hipótesis, y las hipótesis, tanto las metafísicas como las físicas, ya sea de cualidades ocultas o mecánicas, no encuentran lugar en la filosofía experimental; en ellas las proposiciones son inferidas de los fenómenos y generalizadas mediante la inducción. De este modo se descubrió la impenetrabilidad, la movilidad, el ímpetu de los cuerpos y, como consecuencia, las leyes del movimiento y de la gravedad»[3].

Aunque Newton rechaza el uso de hipótesis, hay en su sistema físico dos conceptos que funcionan como tales. Nos referimos al *tiempo* y al *espacio absolutos*, de los cuales da una interpretación teológica. Estas auténticas *hipótesis especulativas* forman el ámbito en donde se mueven las cosas. El mundo newtoniano sigue siendo un mundo mecanicista. Al mismo tiempo es un mundo donde Dios interviene no sólo con la creación y la conservación, sino también activamente, corrigiendo eventuales imperfecciones en los movimientos.

b) El deísmo inglés

La temática religiosa es un campo privilegiado de la especulación inglesa de corte ilustrado. Con la palabra *deísmo* nos referimos a este movimiento de pensamiento religioso, el cual,

[3] I. NEWTON, *Mathematical Principles of Natural Philosophy and System of the World*, traducción de A. Motte, revisado y anotado por F. Cajori, Cambridge 1934, II.

no obstante una cierta uniformidad, presenta diversas actitudes teóricas.

El predecesor de los deistas del siglo XVIII es *Lord Herbert de Cherbury (1583-1648)*. Entre sus obras se pueden citar el *Tractatus de Veritate* (1624), *De causis errorum* (1645) y *De religione gentilium* (1645, 1663). Cherbury considera que el hombre posee nociones comunes, que son *a priori*, universales, ciertas. Son impresas por Dios en el hombre, y éste las conoce a través de un instinto natural. El conocimiento sensible no sería posible sin recurrir a estos conceptos. Algunas de estas nociones comunes están en la base de la así llamada *religión natural*. Para Cherbury, las cinco verdades fundamentales, que son o deben ser admitidas por todas la religiones, son: la existencia de un ser supremo; la obligación por parte de los hombres de adorar a dicho ser; la vida moral es la parte más importante del culto religioso; los vicios y los pecados deben ser expiados con el arrepentimiento; finalmente, la existencia de otra vida donde se premiará o se castigará la conducta humana. Lord Herbert de Cherbury desea llegar a una *pax religiosa* —hay que tener presente las circunstancias históricas de las guerras de religión en Europa— y por esto, si bien no rechaza la posibilidad y la utilidad de la revelación, considera que la razón es el último juez del dato revelado.

John Locke escribió en 1695 su obra *La razonabilidad del cristianismo*, en la cual se evidenciaba una fuerte tendencia hacia la racionalización de los dogmas. Muchos intelectuales ingleses siguieron las huellas de Locke. Pero, si queremos hablar de *deísmo* en sentido riguroso, es necesario subrayar una radicalización de esta tendencia. En este sentido, escribe Copleston: «Los deístas eran racionalistas que creían en Dios... El deísmo del siglo XVIII significaba la desupernaturalización de la religión y la negativa de aceptar cualquier proposición religiosa basada en el principio de autoridad. Para los deístas era la razón sola la que había de juzgar sobre la verdad, tanto en materia religiosa como en cualquier otra»[4].

Los autores más importantes de este movimiento son *John Toland (1670-1722)*, ligado a los orígenes de la masonería, con

---

[4] F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, vol. V: *De Hobbes a Hume*, Ariel, Barcelona 1993, p. 158.

su obra *El cristianismo sin misterios* (1696), y *Matthew Tindal (c. 1656-1733)*, que escribió *El cristianismo, viejo como la creación, o el Evangelio una republicación de la religión de la naturaleza*. Otro autor digno de ser mencionado es *Henry Saint John, vizconde de Bolingbroke (1678-1751)*, que presenta a Cristo como el instrumento divino para confirmar la religión natural.

La actitud intelectual de *Samuel Clarke (1675-1729)* es distinta. Se trata de un pastor anglicano que pretende demostrar el carácter racional de la fe, en abierta polémica con Hobbes y con Spinoza. Mediante doce proposiciones, Clarke demuestra la existencia de Dios y de algunos de los atributos divinos. Admirador de Newton, pone en relación el espacio y tiempo absolutos con la existencia divina, tema que provocará una polémica con Leibniz. Sin embargo se aleja de los deistas al afirmar la necesidad moral de la revelación, dada la actual situación de la humanidad. En el seno de la revelación hay verdades que superan la capacidad de la razón, aunque no la contradicen.

El obispo anglicano *John Butler (1692-1752)* se opuso firmemente a los deistas. Autor de la obra *La analogía de la religión natural y revelada con la constitución y el curso de la naturaleza*, quiere demostrar que la creencia que afirma que el cristianismo es verdadero no es irrazonable y, si lo fuera, serían también poco razonables las creencias en torno al sistema de la naturaleza. En la aceptación de la revelación o de algunas verdades naturales, como la de la inmortalidad del alma, hay siempre dificultades. Sin embargo, también en el ámbito del conocimiento del sistema de la naturaleza hay dificultades análogas, y ésta no es una razón válida para rechazar el conocimiento del mundo natural.

c) La filosofía moral

El otro ámbito típico de la Ilustración inglesa es el de la filosofía moral. Los dos grandes exponentes del pensamiento ético inglés de este periodo son *Anthony Ashley, conde de Shaftesbury (1671-1713)* y *Francis Hutcheson (1694-1746)*.

El primero es conocido por su *Ensayo sobre el mérito y la virtud*. Shaftesbury considera que el hombre goza de ideas morales connaturales, que inclinan a buscar el propio bien, el cual, en

el caso del hombre, se debe armonizar con el bien de la sociedad. En polémica con Hobbes, no piensa que el hombre sea malo por naturaleza: la benevolencia es una parte esencial de la moralidad y tiene sus raíces en la naturaleza humana. Todo hombre goza también de un *sentido moral*, que hace posible distinguir entre conducta justa e injusta. La moral, basada en la virtud, es autónoma respecto a la religión. La virtud debe ser buscada por sí misma. Esto, sin embargo, no significa que Shaftesbury rechace la trascendencia: la virtud completa comprende la piedad respecto a Dios. Por tanto, «la perfección y elevación de la virtud se debe a la fe en un Dios».

Hutcheson, por su parte, sigue los pasos de Shaftesbury. Añadirá elementos de tipo utilitarista, que serán retomados en el siglo XIX por Jeremy Bentham y John Stuart Mill: «Al comparar la cualidad moral de las acciones con el fin de ofrecer un criterio a nuestras elecciones entre las diversas acciones propuestas o para encontrar cual de ellas tiene la mayor excelencia moral —escribe Hutcheson en su *Investigación sobre nuestras ideas de belleza y de virtud*—, somos inducidos por nuestro sentido moral de la virtud a juzgar de este modo: a igualdad de grados de felicidad que esperamos se pueda seguir de las acciones, la virtud está en proporción al número de personas a las cuales será extendida la felicidad... de modo tal que la acción mejor es la que procura la mayor felicidad al mayor número de personas, y la acción peor es la que causa la infelicidad al mayor número»[1]. En Hutcheson encontramos una idea de felicidad más bien hedonista, y una tendencia a identificar moral con estética —junto al sentido moral, los hombres poseemos un sentido estético—. Sin embargo, influido por Butler, Hutcheson trata de unir moral con metafísica y teología, aunque pasará a la historia como un antecedente del utilitarismo de Bentham y de Mill.

4. La Ilustración francesa

Si bien se tiende a pensar que la Ilustración es un fenómeno típicamente francés, no podemos olvidar que los primeros ilus-

[1] F. HUTCHESON, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, en *Collected Works of Francis Hutcheson*, Olms, Hildesheim 1971, vol. 5, II, 3.

trados fueron ingleses. A este hecho cronológico se debe añadir el profundo influjo que ejerce la Ilustración inglesa sobre la francesa. La imagen popular de la Ilustración francesa —*les Lumières*— se debe a la radicalización de algunas actitudes teóricas ilustradas, que en las islas británicas aparecían bajo el manto de la moderación. Los excesos siempre han tenido una mayor resonancia en la memoria colectiva, y el materialismo, el ateísmo, los ataques contra la Iglesia Católica y los horrores del Terror revolucionario son elementos característicos de la imagen popular de la Ilustración francesa.

Aunque estos elementos son verdaderos, no todas las manifestaciones del pensamiento francés del siglo XVIII se pueden encuadrar en este esquema. Hay un aire de familia común, dentro del cual hay que hacer distinciones. En las siguientes páginas trataremos de ofrecer un cuadro de conjunto de estos *philosophes*, que son importantes no tanto por la profundidad de sus ideas, sino sobre todo por el influjo que ejercerán en la categorías populares de pensamiento.

a) Pierre Bayle, el precursor

Pierre Bayle (1647-1706) es considerado por casi todos los historiadores como el principal predecesor de los *philosophes*. Bayle presenta un conjunto de principios teóricos que después serán desarrollados con amplitud durante el siglo XVIII. El autor del *Diccionario histórico-crítico* considera que las controversias teológicas —tanto entre catolicismo y protestantismo como entre escuelas católicas— son confusas e inútiles. La causa de estas disputas es la falta de claridad en los juicios y la existencia de prejuicios. En el fondo, todos están de acuerdo sobre las cosas fundamentales. Si las controversias teológicas son tan frecuentes, las disputas metafísicas lo son todavía más. Dígase lo que se quiera sobre la demostración racional de la existencia de Dios o de la inmortalidad del alma, siempre habrá demostraciones en sentido contrario. Además, permanece el problema del mal en el mundo, inconciliable con la existencia de un Dios omnipotente, infinito y omnisciente.

Frente a las disputas metafísicas y teológicas no queda otra cosa sino tolerar. La *tolerancia* es la única respuesta racional a

los diversos puntos de vista sobre las cosas que superan el poder de la razón. Además, es necesario separar religión y moral. Según Bayle, la vida vivida de los hombres de todos los tiempos demuestra que no hay un vínculo indisoluble entre creencia religiosa y práctica moral. Por eso no ve ningún problema en afirmar la posibilidad de una sociedad de ateos que obre moralmente bien.

Las críticas a la actitud intelectual de Bayle, considerada por algunos como proclive al ateísmo, surgió un poco por todos lados. Leibniz tratará de dar una respuesta, en polémica con Bayle, al problema de la relación entre omnipotencia divina y existencia del mal. Sin embargo, la tolerancia como base de la convivencia civil —tolerancia que en Bayle tiene fuertes connotaciones de indiferentismo— y la separación entre religión y moral son la herencia que Bayle dejó a las generaciones futuras.

b) La Enciclopedia

Si la unanimidad de los historiadores en considerar a Bayle como el gran precursor de la Ilustración es casi total, lo mismo sucede con la afirmación de la importancia de la *Encyclopédie* como símbolo de la nueva corriente de pensamiento. La *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers* fue obra de muchos autores, bajo la guía de Diderot y de D'Alembert. Este último se retiró de la redacción en 1758. La *Enciclopedia* está compuesta por treinta y cinco volúmenes, publicados entre 1751 y 1780. La edición de la obra no fue fácil, ya que el gobierno francés consideró algunos artículos como perjudiciales tanto para el poder político como para la autoridad de la religión. Como sucede en toda obra en la que intervienen muchas firmas, el conjunto de la *Enciclopedia* es desigual desde el punto de vista filosófico y científico. Autores como Turgot, Rousseau, d'Holbach aparecen junto a otros autores más bien desconocidos. Sin embargo, lo que nos interesa más al tratar sobre la *Enciclopedia* no son las cuestiones de detalle, sino el espíritu básico y la finalidad de esta obra. Tal finalidad consistía en el proveer al lector de su tiempo una información de conjunto sobre los elementos del pasado y del presente, para echar las

bases de una sociedad del futuro más humana y racional. No era una finalidad puramente científica o instructiva: en el fondo del proyecto enciclopédico se sostenía una ideología de tipo racionalista, que ponía en duda las certezas recibidas por la tradición, y juzgaba —aunque en forma moderada, por prudencia política— los mismos fundamentos del poder político y de la Iglesia Católica.

Hija de su tiempo, la *Enciclopedia* no se la debe ver sólo como un manifiesto anticlerical —cosa no del todo justa, dado que hay voces concernientes a la fe escritas con un criterio bastante ortodoxo—, sino también como una revaloración positiva de las artes y oficios populares. Efectivamente, la *Enciclopedia* ofrecía por la primera vez al lector curioso un cuadro casi completo de los oficios manuales, de las técnicas agrícolas, de los diversos y complicados procesos de trabajo artesanal. El empirismo —que está en la base de la Ilustración, junto con muchos elementos del racionalismo— y la consideración del universo material como una inmensa máquina —*tout court*, el mecanicismo— servían de marco teórico adecuado para la rehabilitación de los oficios técnicos.

Los dos principales responsables de la *Enciclopedia*, como hemos ya mencionado, fueron *Denis Diderot (1713-1784)* y *Jean Le Rond D'Alembert (1717-1783)*. El primero recibe el influjo de Shaftesbury, y escribirá un *Ensayo sobre el mérito y la virtud*, que es una traducción de la obra del inglés, con añadidos personales. Estuvo en Rusia, donde tuvo con su protectora, la zarina Catalina II, conversaciones filosóficas. Respecto a su actitud religiosa, pasa por distintas etapas, donde no están ausentes el deísmo, el panteísmo y el ateísmo. Diderot no tiene un sistema filosófico estable, y para lograr obtener una idea de conjunto de su pensamiento habría que hacer coincidir el materialismo de su *Sueño de D'Alembert* con el idealismo moral de algunas de sus voces de la *Enciclopedia*.

El pensamiento de D'Alembert parece más coherente. Además de filósofo, fue un gran matemático y físico. Desde el punto de vista de su filosofía tiene particular importancia el *Discurso preliminar* de la *Enciclopedia*. D'Alembert considera que Locke es el padre de la filosofía científica, y ve con satisfacción el progreso de la filosofía en el *Siglo de las Luces*. En la base de su concepción filosófica existe un fenomenismo decidido, que es un

auténtico positivismo *avant la lettre*: tanto el filósofo como el científico deben describir y poner en relación los fenómenos observados empíricamente. Superar el límite del fenómeno es ir más allá de las capacidades del conocimiento. Por lo que se refiere a la moral, D'Alembert piensa que se basa en la conciencia del deber hacia el prójimo, conciencia que servirá de punto de apoyo para fundar una sociedad civil sobre la base del acuerdo del propio interés con el fin de la sociedad, que coincide con el bienestar y la felicidad comunes.

c) *El materialismo*

Si el símbolo de la Ilustración francesa es la *Enciclopedia*, los dos desarrollos teóricos más interesantes —uno a causa de su radicalidad, el otro por las vastísimas consecuencias históricas que tuvo— son el materialismo y la teoría político-social.

Respecto al materialismo, su representante más clásico es *Julien Offray de La Mettrie (1709-1751)*. En su célebre obra *El hombre máquina*, y también en su *Historia natural del alma* y en *El hombre planta*, desarrolla un materialismo de base, que hace depender todo de la sensibilidad, incluidas las ideas. La clave para entender qué es el hombre reside en los procesos fisiológicos. La diferencia entre el hombre, el animal y la planta es sólo de grado. Agnóstico en campo religioso, hedonista en materia moral —La Mettrie escribió una obra intitulada *El arte de gozar o la escuela de la voluptuosidad*—, este médico-filósofo expresa uno de los posibles desarrollos radicales del empirismo ilustrado.

En la misma línea materialista se mueve el barón *Paul d'Holbach (1723-1789)*, nacido en Alemania pero de formación francesa. D'Holbach compuso el texto más importante del materialismo del siglo XVIII: el *Sistema de la naturaleza o de las leyes del mundo físico y del mundo moral* (1770). Este autor profesa un cierto atomismo: todas las cosas son el resultado de un conjunto de átomos estructurados de formas distintas. Los principios del movimiento no son externos, sino internos a las cosas: la atracción y repulsión entre los átomos. En el caso del hombre, estos dos principios se llaman amor y odio. El hombre, como todas las otras cosas, tiende a conservar la propia existen-

cia. El amor propio, por lo tanto, es el principal motor de la vida humana. Esta tendencia no es incompatible con la búsqueda del bienestar general. Enemigo de toda forma de religiosidad, considera que la ignorancia y el miedo son el origen de la noción de divinidad, y que la religión aumenta el ansia y el miedo. Una vez que se elimine la religión, se podrá cambiar el sistema político del *Ancien Régime*, y sustituirlo por otro más racional. Cabe aclarar que d'Holbach no es partidario de una revolución violenta.

Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) no es un materialista en sentido estricto, pero su sensismo radical lo acerca a esta corriente de pensamiento, si bien deja espacio en su sistema al espíritu y a la trascendencia. Condillac publica en 1746 un *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, en el que se muestra un fiel discípulo de Locke: todo conocimiento tiene un origen empírico, ya se trate de una idea simple o de una compuesta. Condillac, sin embargo, va madurando su pensamiento y llegará a posiciones gnoseológicas personales. En el *Tratado de los sistemas* (1749) critica fuertemente los sistemas metafísicos del siglo XVII: Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz partieron de definiciones, y después, mediante un método geométrico, llegaron a conclusiones que son arbitrarias. Ciertamente hay que sistematizar los conocimientos, pero partiendo del dato fenoménico provisto por los sentidos.

En el *Tratado de las sensaciones* (1754), Condillac se aleja de Locke al afirmar que incluso las operaciones mentales como juzgar, querer, comparar, son sólo sensaciones transformadas. Para convencer al lector de que la única fuente de nuestro conocimiento es la sensación, Condillac propone una analogía: imaginémonos una estatua privada de todo conocimiento. Partiendo de uno de los sentidos más rudos, el olfato, Condillac reconstruye todo el proceso del conocimiento hasta llegar a la misma inteligencia. En una obra posterior, el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, explica que la voluntad está determinada por un malestar del espíritu, que siente necesidad de un bien que está ausente. Este malestar o inquietud es el primer principio de todos los hábitos de nuestra alma. Este mismo argumento es desarrollado en el *Resumen razonado*, añadido posteriormente al *Tratado de las sensaciones*, y en el *Tratado de los animales*. Por este motivo, existen interpretaciones voluntaristas del sistema de

Condillac, puesto que toda pasión e idea dependen de la determinación de la voluntad.

A pesar de las apariencias de ser un cerrado materialista, el filósofo francés afirma categóricamente la existencia de Dios como causa suprema y la existencia del alma inmaterial y espiritual: el alma no es el conjunto de las sensaciones, sino un centro simple de la unidad de ellas. Por otra parte, respecto a la existencia de los cuerpos y de las cualidades, Condillac se mantiene en una posición cauta: «Todo lo que se podría y debería razonablemente deducir es que los cuerpos son seres que provocan en nosotros sensaciones, y que tienen propiedades de las que no sabemos nada con seguridad»*. En definitiva, como hemos señalado, el materialismo de Condillac es *sui generis*, abierto en un cierto sentido al espíritu y a la trascendencia.

Menos abierto parece el materialismo de *Claude Adrien Helvetius (1715-1771)*, quien en su libro *Del espíritu* reduce todas las capacidades del hombre a percepción sensorial. Este reduccionismo se aplica también a la vida ética, donde el principio fundamental de la conducta consiste en la búsqueda del placer. La educación debe enseñar a los hombres a hacer coincidir el interés personal —la búsqueda del placer— con el interés general de la sociedad, que al final llevará a un placer mayor. Para que este proceso educativo sea eficaz, en la sociedad debe imperar la libertad política y se debe generalizar la religión natural.

d) La teoría político-social

La otra línea especulativa que ha merecido la atención de los historiadores es la filosofía político-social, donde destacan los nombres de tres filósofos que han logrado con sus ideas cambiar el modo de pensar de la gente común. Nos referimos a Montesquieu, Voltaire y Rousseau.

Charles de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu (1689-1755) pasó a la historia como el gran defensor de la libertad política y de la división de poderes. Historiador, funcionario

* E. DE CONDILLAC, *Traité des sensations*, en *Oeuvres philosophiques de Condillac*, P.U.F., Paris 1947, IV, 5, nota.

público, espíritu curioso, su primera obra salió en 1721 con el nombre de *Cartas persas*. Allí Montesquieu critica las instituciones políticas y religiosas de Francia, mediante una visión satírica que el autor atribuye a un viajero persa.

Pero la obra más importante del filósofo de Bordeaux es *El espíritu de las leyes*, publicada en 1748 después de diecisiete años de trabajo. A través de sus numerosas páginas, Montesquieu hace una comparación entre distintas sociedades. Siguiendo un método empírico-inductivo, no desea solamente presentar una vasta colección de datos, sino que su pretensión consiste en comprender la causa de la diversidad de instituciones y formas de vida. Así, nuestro autor llega a establecer leyes generales de la sociedad. Los sistemas de derecho positivo son distintos, y las causas de estas diferencias son múltiples. Entre estas, Montesquieu señala el carácter de un pueblo, el clima, la geografía, el comercio, las formas de gobierno. El conjunto de estas circunstancias particulares forma el espíritu de las leyes.

A partir del análisis de los datos particulares que provee el estudio de cada sociedad, Montesquieu logra establecer una teoría de las leyes que, en un cierto sentido, se acerca a la doctrina clásica del derecho natural: para el filósofo francés existen leyes de la naturaleza, «así llamadas porque derivan de nuestro ser»[7]. Montesquieu admite la existencia de una ley moral natural que precede al sistema de derecho positivo. Afirma también la existencia de un Dios creador y conservador del mundo, que establece reglas fijas de justicia.

La parte más conocida de su obra, y que será la que influirá más en la filosofía política posterior, se refiere a las formas de gobierno. Para Montesquieu, las formas de gobierno son tres: la *republicana*, que puede ser democrática o aristocrática dependiendo del número de personas que intervienen en la dirección del poder supremo, la *monárquica* y la *despótica*. La diferencia entre las dos últimas reside en el hecho de que en la monarquía el rey gobierna teniendo en cuenta algunas reglas fundamentales, mientras que en el Estado despótico sólo gobierna el capricho del déspota.

MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, Paris 1945, I, 2.

Toda forma de gobierno se rige según un principio. En la república, el principio director es la virtud civil, en la monarquía el honor, y en el despotismo el miedo. «Entre la naturaleza del gobierno y su principio existe esta diferencia: que es su naturaleza lo que la hace ser lo que es, mientras que su principio es lo que le hace actuar. Una es su estructura particular, la otra son las pasiones humanas que lo hacen mover. Las leyes deben ser relativas tanto al principio de cada gobierno como a su naturaleza»[*].

Además de la clasificación de las formas de gobierno —donde se evidencia la relación entre el pensamiento de Montesquieu y el pensamiento político clásico—, hay otro concepto destinado a gozar de perdurabilidad: la división de poderes. La libertad política consiste en «poder hacer lo que se debe querer y no ser constreñidos a hacer lo que no se debe querer»[*]. Esta libertad comporta la separación de los poderes políticos. Los poderes legislativo, ejecutivo y judicial deben ser independientes entre sí, con el fin de evitar el despotismo y el abuso tiránico del poder. Montesquieu confiesa que esta idea la tomó de la constitución política inglesa, cuya finalidad principal es la salvaguardia de la libertad política.

Si estas ideas de Montesquieu tuvieron un vasto influjo en Europa y América, la actitud crítica de *François Marie Arouet*, más conocido como *Voltaire (1694-1778)* ha gozado también de una gran popularidad. Voltaire escribió mucho, con un francés elegante y un estilo satírico de gran eficacia. No tiene un sistema, pero en sus escritos hay un espíritu común: la crítica a la tradición recorre toda su obra.

Voltaire sostiene que los sistemas metafísicos del siglo XVII son artificiosos, y que el cartesianismo lleva al spinozismo. En cambio, considera que Newton conduce al verdadero teísmo, en donde se reconoce a un Dios supremo que ha creado todas las cosas. Es más, estima que Newton redescubre las causas finales, que son la prueba más válida para demostrar la existencia de Dios.

Muy cercano a Locke en su empirismo gnoseológico, duda de la espiritualidad del alma, e identifica la libertad con un tér-

---

[*] *Ibid*, III, 1.
[*] *Ibid*, XI, 3.

mino que los hombres hemos inventado para designar el efecto conocido de toda causa desconocida. Si bien rechaza la libertad en un sentido psicológico, es un defensor convencido de la libertad política, no en el sentido democrático —Voltaire siempre despreció a la plebe— sino en un sentido de libertad para los filósofos. Voltaire pretende sustituir los dogmas de la Iglesia por los principios de la Ilustración filosófica. Por eso defendió a ultranza la tolerancia religiosa, y terminaba sus escritos con la frase *Écrasez l'infâme*, donde el infame era la Iglesia Católica.

Voltaire no fue un filósofo profundo, pero logró una cosa que pocos filósofos suelen lograr: modelar las categorías de pensamiento de vastos sectores intelectuales. La confianza en el progreso de las luces y la consideración de la fe como un obstáculo para este progreso serán un *leitmotiv* del pensamiento posterior.

En lo que se refiere al último de los exponentes de la triada citada más arriba, *Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)*, se nos presenta un problema de clasificación histórica. El ciudadano de Ginebra no es propiamente un ilustrado. Él se declaró contrario a la actitud de los *philosophes*, calificados de «ardientes misioneros de ateísmo, y aún más, tiranos dogmáticos». Su revaloración de los sentimientos interiores, la conciencia de que el hombre no es sólo razón, sino principalmente corazón, representan una salida teórica de la Ilustración y un tender un puente hacia el romanticismo. Pero, al mismo tiempo, la construcción racionalista de su *Contrato social*, las tesis políticas revolucionarias que propone y el ambiente en el que desarrolló sus doctrinas nos permiten encuadrarlo en el ámbito de la Ilustración.

Nacido en Ginebra en 1712, hijo de un relojero, Rousseau recibe una educación deficiente a causa de la ausencia de su madre, muerta poco tiempo después de su nacimiento. Transcurre su primera infancia en Ginebra, después se traslada a Piamonte y a Francia, donde permanecerá la mayor parte de su vida. De religión calvinista, se convirtió al catolicismo, pero después decantó en una religiosidad natural.

Sentimental, pasional, contradictorio — Rousseau, autor del *Emilio o de la educación*, tuvo varios hijos naturales que abandonó en una casa de huérfanos—, el ginebrino provee elementos interesantes para el estudio psicológico. En los últimos

años de su vida parece haber sufrido una enfermedad mental, manifestada en una manía persecutoria. Murió en Erménonville en 1778.

Entre sus obras más importantes desde el punto de vista de la historia de las ideas, se deben citar el *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750), el *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres* (1758), y tres obras publicadas en 1762: *Julia o la nueva Eloísa*, *El Contrato social*, y el *Emilio*. Obras de tipo autobiográfico, donde se evidencia su preromanticismo, son *Rousseau juez de Jean-Jacques*, las *Confesiones*, y *Sueños de un caminante solitario*.

Rousseau no tiene un sistema —el ginebrino define su obra como un *système du coeur*— pero es posible individuar un principio básico de su filosofía: la naturaleza ha hecho al hombre bueno y feliz, pero la sociedad lo degrada y lo hace miserable. En su *Discurso sobre las ciencias y las artes* Rousseau trata de dar una respuesta a la pregunta sobre la positividad del influjo de la cultura en las costumbres de los hombres. El ginebrino considera que el hombre del siglo XVIII está desnaturalizado, alienado, pues ya no responde de sí mismo, sino que depende de la opinión de los demás. La sociedad del *Ancien Régime* desnaturalizó al hombre europeo: es necesario volver al origen, «escuchar a la naturaleza», como escribe Rousseau.

El *Discurso sobre la desigualdad* consiste en un intento de redescubrir la auténtica naturaleza humana. Rousseau, en sus páginas, nos presenta al *homme naturel*, es decir a la naturaleza humana original. En el pensamiento del filósofo suizo, naturaleza y cultura son conceptos contrarios: lo cultural es lo artificial, lo no natural, mientras que lo natural se identifica con lo original y espontáneo. Rousseau describe artísticamente el hombre del estado de naturaleza: «Despojado este ser así constituido de todos los dones sobrenaturales que haya podido recibir, y de todas las facultades artificiales, que ha adquirido mediante largos progresos, considerándolo, en una palabra, tal cual ha debido salir de las manos de la naturaleza, veo a un animal menos fuerte que los otros, menos ágil, pero, en conjunto, organizado más ventajosamente que todos: lo veo saciarse bajo una encina, sofocar su sed en el primer arroyo, encontrar su descanso al pie del mismo árbol que le ha provisto su alimento; he aquí todas sus necesidades satisfechas».

El hombre natural rousseauniano —que manifiesta el influjo de las lecturas etnográficas que presentaban a los hombres no europeos como en armonía con la naturaleza— es un ser todavía pre-racional, feliz, bueno, entendiendo por esta bondad natural todo lo que pueda contribuir a la conservación de su vida. Siendo asocial, gozando de la posibilidad de saciar todas sus necesidades materiales, los hombres eran todos iguales y libres: la libertad se basaba en un sentimiento interior pre-racional. Libertad, por lo tanto, e igualdad son los derechos naturales de los hombres.

Las circunstancias exteriores del estado de naturaleza cambiaron, el hombre desarrolló sus facultades racionales que tenía en potencia, para poder hacer frente a las necesidades ahora insatisfechas por los cambios del estado original, y el hombre poco a poco se fue alejando del estado de naturaleza. El origen de la sociedad del siglo XVIII es un contrato social, basado en la desigualdad económica, que pisotea los derechos fundamentales del hombre. Hay que volver a fundar la sociedad —pues un retorno al estado de naturaleza es imposible— pero sobre bases completamente nuevas, que vayan de acuerdo con los derechos originales de los hombres.

El Contrato social es la propuesta política de Rousseau. Una vez analizada la naturaleza humana original, y constatado los cambios que ha sufrido por el influjo de la cultura y de las instituciones sociales injustas, nuestro autor llega al momento constructivo: es necesario «encontrar una forma de asociación, que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada uno de los asociados; y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo, y permanezca tan libre como antes»[10].

La finalidad teórica de la formulación política de Rousseau es la salvaguardia de la igualdad y libertad originales. Para que esta finalidad se logre es imprescindible observar, en este contrato, una cláusula: «La alienación total de cada asociado, con todos sus derechos, a toda la comunidad»[11].

La libertad natural se transforma en la sociedad del contrato en libertad civil. El poder que surge del contrato —la so-

[10] J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Garnier, Paris 1960, I, 6.
[11] *Ibidem*.

beranía o voluntad general del pueblo— está formado por los derechos de todos los ciudadanos. En este sentido, la voluntad popular que legisla es la voluntad propia del ciudadano, porque todos ellos forman parte del poder, es decir de la comunidad que custodia los derechos individuales, y que es erigida en soberano. En esta coincidencia consiste la libertad, que es definida como «la obediencia a la ley que nosotros mismos nos hemos dado»[12].

Libertad, para Rousseau, es autonomía, autolegislación. Este concepto será retomado por Kant, que lo pondrá en la base de su sistema moral. La igualdad se transforma en igualdad legal: la ley es la declaración de la voluntad general y es igual para todos.

Si bien queda claro que la intención última de Rousseau era la defensa de los derechos que consideraba como parte integrante de la naturaleza humana, algunas de las instituciones que propone tienden hacia el totalitarismo. Rousseau explica que, dado que los hombres se reúnen en sociedad para alcanzar el bien común —la defensa de la libertad y de la igualdad—, la voluntad general que surge de la alienación de los derechos de los individuos tenderá necesariamente hacia este bien común. Además, añade Rousseau, nadie quiere causarse daño a sí mismo. Sin embargo, la falta de contenidos concretos de este bien común hacia el que está orientada la voluntad general —los únicos contenidos son la libertad como autolegislación y la igualdad legal, es decir derechos formales— hace que el sistema de Rousseau, basado en la soberanía popular, termine en un formalismo, susceptible de recibir distintas configuraciones institucionales. En el *Contrato social*, a nombre de una voluntad general absoluta, indivisible e infalible, se niegan el derecho de asociación, la libertad de enseñanza y se reduce la libertad religiosa. Era el precio que se debía pagar frente al redescubrimiento de algunos derechos naturales que no estaban suficientemente fundamentados en una concepción de la naturaleza humana capaz de dar razón no sólo de su origen sino también de su fin trascendente[13].

[12] *Ibid.*, I, 8.

[13] Sobre Rousseau, cfr. M. FAZIO, *Del buen salvaje al ciudadano. Introducción a la filosofía política de Jean-Jacques Rousseau*, Ciudad Argentina, Buenos Aires-Madrid 2003.

5. La Ilustración alemana

En Alemania, la Ilustración atraviesa diversas fases. La amplitud de los intereses de los ilustrados alemanes, el prestigio que adquieren sus principales centros universitarios y el influjo de algunas de las tesis defendidas, hacen de la *Aufklärung* el precedente de la época de oro de la filosofía y de la literatura alemana, que presenta entre sus hombres más destacados a un Kant, un Goethe o un Hegel.

La primera fase de la Ilustración alemana está representada por dos filósofos del derecho. *Samuel Pufendorf (1632-1694)* y *Christian Tomasius (1655-1728)* elaboran una doctrina del derecho natural de perfil racionalista, donde los preceptos de justicia se deducen de leyes y principios generales y racionales. Ambos filósofos —pero mas específicamente Tomasius— separan el derecho natural de la metafísica y de la teología. El análisis metafísico del hombre, llevado a cabo por la segunda escolástica para fundamentar el derecho natural, es sustituido por un análisis psicológico de las tendencias y pasiones humanas.

Con *Christian Wolff (1679-1754)* se da inicio a la segunda fase de la Ilustración alemana. Profesor universitario en Halle, es el representante más típico de la filosofía que pocos años más tarde Kant denominará dogmática. Wolff tiene la pretensión de crear un sistema filosófico completo. Siendo discípulo de Leibniz, y tomando elementos metafísicos de la segunda escolástica, y en particular del esencialismo de Suárez, su sistema es una gigantesca construcción lógico-formal, completa, coherente, pero alejada de la realidad sensible. En este sistema la lógica desarrolla un papel metodológico fundamental. El principio de no contradicción y el de razón suficiente constituyen el sustrato formal de toda ciencia. Las ciencias pueden ser racionales o empíricas, y cada una de ellas tiene un aspecto teórico y una aplicación práctica. Sin una gran originalidad —se puede decir que Wolff es un ecléctico— dejó a la posteridad filosófica una terminología que gozaría de gran éxito en el futuro: después de Wolff se generalizó los términos *ontología* para referirse a la metafísica, *crítica* para la teoría del conocimiento, se habló de *teodicea* más que de teología natural.

Wolff era un creyente sincero, y al mismo tiempo era un racionalista. Por eso, no dudó en considerar a la razón como juez de

la fe. Esta posición teórica le ganó las antipatías de los pietistas, que llevaron a Wolff al exilio, aunque retornará a su patria bajo la protección del rey. Esta circunstancia de la vida de Wolff nos permite pasar a tratar del ámbito más específico de la *Aufklärung*: la filosofía de la religión y en particular la relación fe-razón.

En la Alemania del siglo XVIII existía un grupo religioso llamado pietista. De origen luterano, el pietismo subrayaba la importancia del aspecto interior de la religión: la fe se manifiesta primordialmente en el sentimiento y en la religiosidad personal más que en las verdades dogmáticas. Aunque esta actitud puede parecer contraria o al menos no muy favorable a la *Aufklärung*, sin embargo la desconfianza pietista frente a todo tipo de metafísica o de teología escolástica logró unir a dos movimientos aparentemente antitéticos.

El tercer período de la Ilustración alemana se desarrolla en la última parte del gobierno de *Federico el Grande (1712-1786)*, rey de Prusia, amigo de filósofos ingleses y franceses, y protector de Voltaire. El mismo rey escribió algunas obras filosóficas, como el *Ensayo sobre el amor de sí considerado como el principio de la moral* (1770).

La introducción y traducción de algunos libros de los deístas ingleses Toland y Tindal favoreció el desarrollo de una corriente de deísmo alemán. En este ambiente intelectual hay que citar a *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)*, de raza hebrea, y decidido defensor de la religión natural. En una obra publicada póstumamente por Lessing, y que llevaba como título *Apología y defensa de los adoradores racionales de Dios*, Reimarus sostenía que la única revelación divina era el mundo natural. Las revelaciones sobrenaturales eran sólo invenciones humanas, y los mismo milagros eran una ofensa a Dios, que ha querido crear un mundo organizado y gobernado mediante un sistema racional.

Otro filósofo de origen judío y de convicciones deístas es *Moses Mendelssohn (1729-1786)*, quien no compartía la hostilidad de Reimarus contra la revelación sobrenatural. Mendelssohn se interesó sobre todo acerca de la relación entre religión y poder político, defendiendo la tolerancia y la no intervención del Estado en materias religiosas.

El filósofo de mayor relieve en este ámbito de la filosofía de la religión de la Ilustración alemana es *Gotthold Ephraim Les-*

sing (1729-1781). Este autor también será importante como punto de unión entre las ideas estéticas de Baumgarten, discípulo de Leibniz, y la teoría estética de Goethe. Por lo que se refiere a su pensamiento filosófico, no concuerda plenamente con Reimarus, aunque se hubiera ocupado de la publicación póstuma de una de sus obras. Lessing no cree que un cuerpo de doctrina pueda ser demostrado racional y universalmente, aunque se trate de verdades estrictamente naturales. La verdad absoluta y definitiva pertenece sólo a Dios. La actitud de Lessing respecto a la verdad se evidencia con esta célebre cita del alemán: «Si Dios tuviese en su mano derecha todas las verdades, y en su mano izquierda la única y siempre móvil aspiración a la verdad, con la posibilidad de errar siempre y eternamente, y me dijera: "elige", yo me pondría humildemente de rodillas a su izquierda y diría: "Padre, ¡dame ésta! ¡La verdad pura está reservada sólo a Ti!"».

Según Lessing, no se puede despreciar a las religiones reveladas. El valor de toda religión revelada se debe medir por las consecuencias sociales que comporta. Su interpretación del cristianismo, realizada desde la perspectiva de las consecuencias sociales y morales que ha producido, era más positiva que las sostenidas por otros deistas. No obstante esta relativa positividad, Lessing estaba muy lejano de la ortodoxia. El filósofo alemán sostenía una visión de la historia de la humanidad en donde el cristianismo es sólo una etapa. La historia del mundo pasa por tres períodos, que corresponden a las etapas de la evolución psicológica del hombre. La primera etapa, paralela a la de la infancia humana, está simbolizada por el Antiguo Testamento; la juventud, por el Nuevo Testamento, donde se predica la inmortalidad del alma y a Dios como Padre universal. En esta fase de la historia los cristianos añaden elementos especulativos teológicos, que no son del todo negativos, pero que necesitan de una racionalización. Finalmente, la tercera etapa, paralela a la madurez psicológica, es la época del Evangelio eterno, en la cual el hombre hará el bien por amor del bien, y no por el premio o el castigo. Lessing presenta esta teoría de la historia, que en parte repropone algunos elementos de Joaquín de Fiore, en una obra titulada *La educación del género humano*.

• • •

La Ilustración representó la centralidad del hombre, el pretendido triunfo de la razón sobre la fe, del progreso sobre la tradición. Sus profetas anunciaban un futuro lleno de luz, una vez que las tinieblas medievales fueran derrotadas. Pero luces y sombras estuvieron siempre mezcladas en la historia de la humanidad, y siguieron estando mezcladas en los siglos posteriores. El hombre ilustrado redescubrió algunos valores que se encontraban escondidos bajo costumbres que sí podían considerarse supersticiosas, pero al mismo tiempo perdió una cosa de gran valor, rechazando lo sobrenatural y lo trascendente.

La autonomía del hombre, que pretende ser absoluta, intentará distintos caminos para afirmar la propia centralidad. Caminos que terminarán en ideologías autojusticadoras, como autojustificada era la pretendida autonomía absoluta.

6. El sistema kantiano

La figura de Inmanuel Kant emerge en el siglo XVIII como la de un auténtico gigante. Parecería que la filosofía anterior ha sido una preparación al kantismo, y la posterior un diálogo con el filósofo de Konigsberg. Utilizamos la forma verbal condicional a propósito, dado que en realidad no es exactamente así. Pero es indudable la importancia histórica que reviste el proyecto filosófico kantiano.

Kant se encuentra frente a las dos corrientes de pensamiento que caracterizan el siglo XVII filosófico —racionalismo y empirismo—, observa con atención el desarrollo de la ciencia física con la teoría de Newton, convive con los principales exponentes de la Ilustración y verá la caída del *Ancien Régime*, después de los eventos de 1789.

La filosofía trascendental de Kant será un intento de respuesta global a los nuevos problemas que se presentan al hombre europeo del final del siglo XVIII. ¿Cómo coordinar el escepticismo de Hume, la ciencia newtoniana y la fe racionalista en la capacidad de la razón? ¿Será todavía posible, después de la crítica del principio de causalidad, la ciencia y la metafísica? ¿Qué puede conocer el hombre, y cómo? Si la crítica de los empiristas a los racionalistas es verdadera, ¿caerán también las demostra-

ciones de la existencia de Dios de los sistemas metafísicos del siglo XVII y la moral que se basa en la trascendencia? Estos interrogantes, que llegan hasta lo más profundo de los anhelos humanos —Dios, la libertad, la conciencia— obtendrán en la obra kantiana una respuesta que, aunque toma elementos tanto del empirismo como del racionalismo, será original, sistemática y revolucionaria.

«El cielo estrellado sobre mí, y la ley moral dentro de mí»[14] serán los dos objetos de la admiración kantiana. Un conocimiento de la naturaleza, aunque de ella sólo podemos conocer los fenómenos, mediante la razón teórica. El imperativo categórico como ley de la moral, mediante la razón práctica. Dios, la libertad y la inmortalidad recuperados, después de la crisis escéptica de Hume, pero sólo como postulados.

El pensamiento post-kantiano se debía enfrentar con el «escándalo de la cosa en sí», una realidad que, si bien no era cognoscible por la razón, se la afirmaba como necesaria. Fichte, Schelling y Hegel darán una respuesta diversa de la kantiana, pero que presuponía la filosofía del maestro de Königsberg.

a) Vida y obras

Nace en Königsberg (en ese momento, Prusia oriental) en 1724. Recibe una educación muy cuidada desde el punto de vista moral y, a través de su madre, se forma en el espíritu del protestantismo pietista. Estudia desde 1732 en el *Collegium Fridericianum*, cuyo rector era el teólogo Schultz. Pero una disciplina demasiado rigurosa y un excesivo número de ejercicios de piedad terminarán por alejarlo de la práctica religiosa.

A partir de 1740 Kant estudia en la Universidad de Königsberg. Entra en contacto con las teorías de Newton, y estudia física, matemáticas y filosofía. En 1746 termina sus estudios, con el trabajo escrito *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vi-*

[14] *Crítica de la razón práctica*, Ak V, 161-162. Citamos según el modo tradicional, siguiendo la edición de la Academia Prusiana de las Ciencias (Berlín 1902-1942, 22 vols.). El número romano indica el volumen, seguido por el número de la página. En el caso de la *Crítica de la razón pura*, A y B significan primera y segunda edición. Los números hacen referencia a la paginación de las ediciones alemanas originales.

tales. Entre 1746 y 1755, a causa de la muerte de su padre, trabaja como preceptor en varias familias para ganarse la vida.

En 1755 publica *Historia de la naturaleza y teoría del cielo*, obtiene el doctorado con una tesis *Sobre el fuego*, y presenta la habilitación docente sobre el siguiente argumento: *Nueva explicación de los primeros principios del conocimiento metafísico*. La cátedra universitaria de Kant no se ocupará sólo de temas filosóficos: nuestro autor enseña también biología, geografía, pedagogía. Entre 1762 y 1763 publica cuatro escritos, que prefiguran ya su sistema filosófico maduro.

En 1770 ocupa la cátedra de Lógica y Metafísica de la Universidad de Konigsberg. En ese año publica la disertación *Sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible*, que marca el inicio de su evolución intelectual. A la *Dissertatio* de 1770 siguen once años de profunda meditación. Fruto de este periodo será la *Crítica de la razón pura*, publicada en 1781, y que tuvo una segunda edición, igualmente famosa que la primera, en 1787.

Entre la primera y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant publica *Prolegómenos para toda metafísica futura* (1783) y *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785). En 1788 publica la *Crítica de la razón práctica*, y en 1790 completa la trilogía crítica con la *Crítica de Juicio*.

El único problema académico que encontró Kant en su vida universitaria fue la polémica que tuvo lugar después de la publicación, en 1793, de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Kant es acusado de tener opiniones contrarias a las Sagradas Escrituras. Decide entonces no hablar más de religión, aunque cambiará de opinión después de la muerte del rey Federico Guillermo II, cuando se restablece la libertad de prensa.

Kant dedicará los último años de su vida a la filosofía política y a la filosofía de la historia. Presencia la caída del *Ancien Régime*, se entusiasma con la Revolución francesa, de la cual condenará sus excesos violentos. En este ámbito publica en 1795 *Proyecto de paz perpetua*, y, en 1797, la *Metafísica de las costumbres*. En ese mismo año abandona la enseñanza universitaria y comienza una revisión de su sistema filosófico. Las anotaciones que toma en este periodo han sido recogidas bajo el título *Opus Postumum*, y fueron publicadas en 1920.

Kant, después de ochenta años de vida metódica, dedicada al estudio y a la investigación filosófica, muere en Königsberg, su ciudad natal, en 1804.

b) La Crítica de la razón pura

La crisis escéptica provocada por el empirismo —en especial el de Hume—, mientras ponía en duda la misma posibilidad de la ciencia, parecía haber demostrado la imposibilidad de la metafísica. La *Crítica de la razón pura* tiene como finalidad examinar la facultad de razonar en relación a los conocimientos que puede poseer al margen de la experiencia sensible. En otras palabras, se trata de verificar, según Kant, la posibilidad de la metafísica como conocimiento científico. Razón *pura*, en este contexto, significa no contaminada por la experiencia sensible.

Kant, en una posición análoga a la de Descartes, ve el progreso de las ciencias físico-matemáticas y se pregunta si los problemas de la metafísica no están causados por una incorrección en el método empleado. En este sentido, la *Crítica* es un tratado sobre el método que debería seguir la metafísica. Kant se encuentra en un ambiente intelectual en el que muchos han negado la posibilidad de la metafísica. Según nuestro autor, hay que averiguar si existe alguna función en nuestro conocimiento que llegue hasta lo incondicionado, a lo que trasciende la experiencia. Y se trata de una investigación no sólo teórica: se busca lo incondicionado para basar sobre ello la moral. De este modo, la *Crítica de la razón pura* es un trabajo previo —no sólo en sentido cronológico— a la *Crítica de la razón práctica*. La totalidad de la filosofía, según Kant, debe responder a estas tres preguntas: ¿qué puedo saber?; ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar?

Según Kant, hay dos tipos de conocimiento, el sensible y el racional. El primero es siempre particular y contingente —no tenemos experiencia de cosas necesarias y universales—, y se expresa en juicios sintéticos a posteriori. ¿Qué significa sintético a posteriori? Un juicio sintético añade un nuevo conocimiento al sujeto; a posteriori hace referencia a que se da después de la experiencia. Esta posterioridad hace que el conocimiento añadido sea particular y contingente.

El conocimiento racional es *a priori* de la experiencia, universal y necesario, pero no añade un nuevo conocimiento al sujeto, y se expresa en los juicios analíticos. Estos juicios son necesarios, ya que la relación entre el sujeto y el predicado es de identidad o pertenencia.

Kant se pregunta sobre la posibilidad de los juicios *sintéticos a priori*, necesarios para fundamentar el conocimiento científico. Es decir, hay que verificar la posibilidad de unir la necesidad y universalidad de los juicios analíticos, con el aumento de conocimiento que dan los juicios sintéticos. Así se garantizaría tanto la universalidad y la necesidad de la ciencia como el progreso de la investigación. Es necesario, por lo tanto, encontrar un juicio que sea a la vez *sintético* —es decir, que añada un nuevo conocimiento— y *a priori* —y por lo tanto universal y necesario—. Según el filósofo prusiano, la matemática y la física progresan porque se basan sobre este tipo de juicios. El sujeto cognoscente, a través de la experiencia, recibe sensaciones que llegan desordenadamente. El sujeto ordena el caos de sensaciones a través de las formas de la sensibilidad, que son el espacio y el tiempo, y que se aplican al objeto. Los juicios sintéticos *a priori* son posibles en las ciencias físico-matemáticas: la experiencia provee de nuevos conocimientos, pero organizados universalmente a priori de la experiencia a través de las formas de la sensibilidad, que pertenecen al sujeto. Espacio y tiempo no son elementos del mundo objetivo, sino formas de la sensibilidad del sujeto cognoscente.

La revolución copernicana de Kant consiste en afrontar el problema del conocimiento dirigiéndose no hacia el objeto sino hacia el sujeto, que construye los objetos con las estructuras cognoscitivas subjetivas. Al espacio y al tiempo, formas puras de la sensibilidad, hay que añadir las categorías o conceptos del intelecto, que tienen la función de juzgar. Hay tantas categorías como tipos de juicio. Las sensaciones ordenadas espacio-temporalmente son ulteriormente ordenadas y unificadas por las categorías. Kant pone al culmen del proceso cognoscitivo el *Ich denke* o apercepción trascendental, que es la función unificadora fundamental del intelecto. Es la estructura del pensar común a todo sujeto empírico: aquello por lo que cada sujeto empírico es un sujeto pensante y consciente.

El sujeto es el factor decisivo del proceso cognoscitivo, aunque es necesario subrayar que el sujeto kantiano no trabaja en el vacío: la intuición sensible, es decir el recibir pasivamente las sensaciones, es siempre el inicio de este proceso.

El objeto de la intuición sensible se llama *fenómeno* —aparición o manifestación—, mientras la cosa en sí —*noúmeno*— es incognoscible. En todo fenómeno se puede distinguir una *materia*, proveniente de las sensaciones particulares, y como tal es siempre *a posteriori*; y la *forma*, que no viene de la experiencia sino del sujeto, y que ordena los múltiples datos sensoriales en relaciones determinadas.

La cosa en sí (*noúmeno*) no es objeto de nuestra sensibilidad. El *noúmeno* significa un ser inteligible, ya que es un objeto pensado por el intelecto. Según Kant, se puede entender el *noúmeno* en dos sentidos: en sentido negativo es la cosa en cuanto tal, abstrayendo del modo en que puede ser conocido; en sentido positivo sería el objeto de una intuición intelectual. Nosotros —continúa Kant— sólo podemos pensar en los *noúmenos* en el primer sentido, dado que no hay intuiciones intelectuales. Pero el concepto mismo de *noúmeno* es problemático, porque al concebir la intuición sensible como limitada sólo a los fenómenos, se está admitiendo tácitamente un sustrato nouménico. Además, el concepto de cosa en sí no es contradictorio. Es más, dicho concepto es necesario, para que la intuición sensible no se extienda hasta la cosa en sí, y así se limite la validez objetiva del conocimiento sensible[15]. El concepto de *noúmeno* es un *concepto límite*, inevitable, que limita la sensibilidad.

Negada la posibilidad de un conocimiento nouménico, ¿queda algún espacio para la metafísica? Kant, como hemos dicho, afirma la imposibilidad de ir más allá de la experiencia sensible, si queremos tener un conocimiento riguroso. Pero la razón siempre trata de superar ese límite, y por esta causa cae necesariamente en errores y en ilusiones. Esta es la forma de funcionar de la razón. Kant llama precisamente dialéctica trascendental a la «crítica del intelecto y de la razón respecto a su uso hiperfísico, con el fin de desvelar la apariencia falaz de sus presunciones infundadas, y reducir sus pretensiones de descubrimiento y am-

[15] Cfr. *Crítica de la razón pura*, A 255, B 311.

pliación de los conocimientos, que ella se ilusiona de obtener merced a principios trascendentales, al simple juicio del intelecto puro y a su preservación de las ilusiones sofísticas»[16]. Hay que añadir que, para Kant, estas ilusiones son naturales: podemos defendernos de ellas, pero no las podemos eliminar.

Kant denomina *razón* al entendimiento que va más allá del horizonte de la experiencia posible. Pero dado que esta tendencia es natural, Kant también llamará a la razón «facultad de lo incondicionado», en el sentido que manifiesta la exigencia de absoluto que hay en el hombre. La razón es la facultad de la metafísica, y su función no es la del intelecto —es decir, juzgar— sino la de razonar mediante silogismos.

Hay tres tipos de silogismos: categórico, hipotético y disyuntivo, a los que corresponden tres *ideas*: la idea psicológica (*alma*); la idea cosmológica (*mundo*) y la idea teológica (*Dios*). A partir de estos presupuestos, Kant desarrolla la crítica de la psicología racional, de la cosmología racional y de la teología racional, concluyendo que estas tres ideas son ilusiones no demostradas científicamente. Después de haber analizado la distintas partes de la *Crítica de la razón pura*, hay que seguir a Kant en sus conclusiones: una metafísica como ciencia es imposible, porque las síntesis *a priori* que estarían en la base de dicha ciencia —las ideas de alma, mundo y Dios— supondrían un intelecto intuitivo, y la dialéctica trascendental ha mostrado los errores y las ilusiones de la razón como facultad de la metafísica.

Sin embargo, las ideas de alma, mundo y Dios tienen un uso regulativo: sirven como esquemas para ordenar la experiencia, como si todos los fenómenos concernientes al hombre dependiesen de un principio único; como si todos los fenómenos de la naturaleza dependiesen unitariamente de principios inteligibles; como si la totalidad de las cosas dependiese de una inteligencia suprema.

Desde el punto de vista científico no podemos ir más allá de la experiencia sensible. Por eso, la metafísica no es posible como ciencia. Queda en pie, sin embargo, dos elementos metafísicos: la no-contradicción de los *noúmenos* y el uso regulativo de las ideas de la razón. A través del uso práctico de la ra-

[16] *Ibid.*, A 298, B 354.

zon, como veremos a continuación, Kant se acercará al mundo de los *noúmenos*.

Cabe añadir que cuando Kant habla de metafísica tiene en mente la metafísica racionalista del siglo XVII. Sus críticas no hacen mella a la metafísica clásica, que a diferencia de la metafísica dogmática, parte de la experiencia y se sirve de la abstracción para llegar a conocimientos universales y necesarios.

c) La moral kantiana

La *Crítica de la razón pura* respondía a la pregunta sobre el conocimiento: ¿qué podemos conocer? En cambio, la *Crítica de la razón práctica*, debe responder a la pregunta sobre la moral: ¿qué debemos hacer? La respuesta de la moral kantiana será tan revolucionaria como la de la teoría del conocimiento.

La moral kantiana es una moral del deber. Hasta Kant, el concepto básico de la moral era el de *bien*, que se ponía en relación con el fin último del hombre. En cambio el filósofo de Königsberg considera que tal concepción de la moral es en sí misma inmoral.

Kant se encuentra frente a una concepción empirista del bien, entendido como placer o interés. Respecto a esta doctrina, parece clara la crítica kantiana: la tendencia hacia un bien es una tendencia egoísta, hedonista y utilitaria. La crítica de Kant, por el contrario, pierde fuerza frente a la moral racionalista que entiende el bien como un absoluto que trasciende lo sensible, o frente a la posición clásica, que considera el bien moral como la realización plena de la naturaleza humana entendida en un sentido teleológico. De todas maneras, según Kant, la búsqueda de la felicidad no puede nunca fundamentar una obligación. Si el hombre busca su propio bien, significa que tiene una tendencia egoísta. Y dado que esta tendencia es un hecho habitual, una necesidad natural, nunca una tendencia natural —y por lo tanto necesaria, y no libre— puede servir de base a una obligación moral.

La oposición kantiana entre libertad (ámbito moral) y naturaleza (ámbito necesario) se ve con claridad en este punto: ninguna tendencia puede ser fuente de moralidad, en cuanto dichas tendencias pertenecen al ámbito de la naturaleza, de la necesidad, y no a la dimensión de la moral y de la libertad.

La primera conclusión revolucionaria de su punto de partida es que la moralidad de una acción humana no se puede basar en su *materia* —es decir, en los bienes o fines a los que tiende una acción—, sino en su *forma*, es decir, en la intención del agente, teniendo en cuenta si esta intención se conforma con el deber dictado por la razón.

Entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, Kant publica *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En esta obra, nuestro autor afirma que la única cosa que podemos llamar buena es a la buena voluntad. Lo que hace que una voluntad sea buena no son sus obras ni el éxito que puede alcanzar, sino su rectitud, que consiste en la intención de obrar por el deber. No se trata sólo de obrar de acuerdo con el deber, sino *por* el deber. Una acción hecha sólo por inclinación no es moral, aunque materialmente esté conforme con el deber. ¿Qué es el deber? Es una ley que proviene *a priori* de la razón y que se impone por sí misma a todo ser racional. Es un *factum rationis*, y se traduce en la conciencia a través de un *imperativo categórico*.

Kant distingue entre imperativo *categórico* e imperativo *hipotético*. El segundo determina a la voluntad sólo con la condición que quiera alcanzar unos determinados objetivos: «si quieres obtener buenas calificaciones, debes estudiar». El imperativo hipotético puede ser una regla de conveniencia, o un consejo de prudencia. El imperativo categórico, en cambio, declara la acción objetivamente necesaria en sí misma, sin relación con ninguna finalidad: el imperativo categórico no dice «si quieres..., debes...», sino «debes porque debes».

El imperativo categórico es una ley práctica que vale incondicionalmente para todo ser racional, pues se trata de una regla objetiva y universalmente válida, independientemente de todas las condiciones subjetivas accidentales que se pueden encontrar entre los hombres.

En la *Fundamentación* Kant presenta tres fórmulas del imperativo categórico:

— «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal»[17].

[17] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak IV, 421.

—«Considera a la humanidad, sea en tu persona, sea en la persona de otro, siempre como un fin, nunca como un medio»[18].

—«Obra de modo que tu voluntad, con su máxima, pueda considerarse como universalmente legisladora respecto a sí misma»[19].

Mediante la tercera formulación se introduce el concepto clave de *autonomía*. El deber no se impone desde el externo de la voluntad, ya que proviene de la razón que constituye al hombre. Someterse a una razón extraña sería una *heteronomía* incompatible con la dignidad de la persona humana. Para Kant, la autonomía de la voluntad es el único principio de toda ley moral y de sus deberes respectivos. La heteronomía no fundamenta ninguna obligación y es contraria a la moralidad del querer.

En la teoría moral kantiana, la autonomía está estrechamente ligada a la libertad. La libertad es la independencia que tiene la voluntad respecto a las leyes naturales de los fenómenos. En sentido negativo es independencia; en positivo, autodeterminación. La ley moral es una ley de libertad. Primero conocemos la ley, el deber, como *factum rationis*, y después inferimos como su fundamento la libertad: «debes, por lo tanto puedes».

La moral kantiana se configura como una moral *formalista*, *del deber*, *autónoma* y *universal*. Como se puede observar, hay un cambio de perspectiva notable entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*. En la primera se criticaba la tendencia de la razón a desligarse de la experiencia y trabajar en vacío: por eso se critica la razón *pura*. En cambio, en la segunda *Crítica*, Kant quiere alertar respecto a la tendencia a quedar ligados, en el ámbito moral, a la experiencia. Por eso se critica no la razón *pura* práctica, sino la razón *práctica* sin más, la que quiere basar la moral sobre lo sensible.

En la *Crítica de la razón práctica* Kant retoma la misma temática de la *Fundamentación*, y añade la teoría de los *postulados*. Las ideas de la razón pura, las exigencias ideales que escapaban a la razón, ya que representaban un mundo nouménico desconocido, llegan a ser, en el ámbito de la razón práctica, *postulados*.

---

[18] *Ibid.*, Ak IV, 429.

[19] *Ibid.*, Ak IV, 434.

¿Qué significa un postulado? Responde Kant: «no son dogmas teóricos, sino presupuestos, desde un punto de vista necesariamente práctico; por lo tanto, no amplían el conocimiento especulativo, sino que dan a las Ideas de la razón especulativa en general una realidad objetiva, y autorizan conceptos de los cuales, de otra forma, no se podría afirmar ni siquiera su posibilidad»[20]. La tesis de los postulados es una exigencia de la razón práctica, porque son condiciones para la vida moral.

La afirmación de los postulados requiere un acto de fe práctica. La fe, en cuanto tal, no añade nada a nuestro conocimiento. Se trata de una afirmación libre, voluntaria. Los tres postulados de la razón práctica son: la inmortalidad del alma, la libertad y la existencia de Dios.

La libertad es condición para la vida moral y, como hemos visto, se basa en la ley. Kant añade que en el campo nouménico la libertad se puede entender como causa. Así, el hombre pertenece al mundo fenoménico de la necesidad, y al mundo nouménico de la causalidad libre.

La existencia de Dios es justificada del modo siguiente: la ley moral me manda ser virtuoso, entendiendo por virtud la adecuación de mi acción al deber. Ser virtuoso me hace digno de felicidad. Ser digno de felicidad y no llegar a ser feliz es absurdo. De aquí surge la necesidad de postular a Dios como el cumplimiento de la felicidad, que en este mundo no se encuentra nunca.

La postulación de la inmortalidad del alma proviene del hecho de que el sumo bien —es decir, la perfecta adecuación de la voluntad a la ley moral— es la santidad. Dado que esta meta requiere un proceso infinito hacia la *adecuación completa*, solo es posible presuponiendo una existencia y una personalidad del ser razonable que perdura infinitamente, que no es otra cosa que la inmortalidad del alma.

Al final de la *Crítica de la razón práctica* nos encontramos frente a tres realidades morales que eran exigencias ideales de la razón pura. En un cierto sentido, el mundo nouménico se recupera con la teoría de los postulados. Hay, por lo tanto, una supremacía de la razón práctica sobre la teórica, que manifiesta la finalidad moral del proyecto kantiano. Cabe aclarar

[20] *Crítica de la razón práctica*, Ak V, 240.

que esta recuperación no es de orden gnoseológico: la teoría del conocimiento de Kant no supera nunca la barrera de la experiencia posible.

d) La filosofía de la religión

Para Kant, como ya hemos visto, Dios es un *ideal* de la razón teórica, y un *postulado* de la razón práctica. En su obra más importante de filosofía de la religión —*La religión dentro de los límites de la mera razón*— y en otros escritos menores, se ve una identificación entre moral y religión. La moral se basta a sí misma, y con ella se llega a un concepto de Dios como Legislador.

Junto a la moralización de la religión hay una racionalización de la misma, como bien expresa el título de la obra apenas referido. Kant distingue entre una religión *pura*, que tiene sólo contenidos racionales y que nos manda seguir una conducta recta guiados por el imperativo categórico, y una religión *histórica*, que junto con elementos racionales mezcla otros no racionales que pueden convertirse en supersticiosos. Para Kant, la función de la religión histórica —es decir, la que se basa en una presunta revelación divina— sirve como propedéutica a la religión *pura*. Hay un solo Dios, y por lo tanto una sola religión, que es la religión racional. En este contexto racionalista, Kant concibe a Cristo sobre todo como la personificación de la ley moral.

A pesar de la moralización y racionalización de la filosofía de la religión kantiana, hay un aspecto de su doctrina religiosa que supondría la necesidad de un Redentor: la doctrina del mal radical. En el hombre hay una inclinación hacia el mal, fruto del uso de la libertad. Junto a esta inclinación hay también una predisposición de la naturaleza humana hacia el bien. Kant considera que la narración bíblica del pecado original es un símbolo que representa el mal del hombre. Para pasar del mal al bien hay que convertirse radicalmente y alcanzar la pureza moral en las intenciones. Dicha pureza está personificada en Jesús. Esta doctrina del mal radical y de la necesaria conversión es quizá el residuo religioso de su filosofía humanista autónoma.

e) Filosofía del derecho y de la historia

El tema del derecho aparece constantemente en la producción kantiana. En este ámbito, su obra más importante es la *Metafísica de las costumbres*.

Kant distingue netamente entre derecho y moral. El derecho concierne al obrar externo del hombre, mientras que la moral se ocupa del obrar interno. El derecho, escribe el filósofo prusiano, «es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede ser conciliado con el arbitrio de los otros, según una ley general de libertad»[1]. El estado de derecho se encuentra sólo en el seno de la sociedad civil, etapa posterior al estado de naturaleza, que Kant concibe no como histórico sino como hipótesis metodológica. En el estado de naturaleza ya hay una cierta forma de sociedad, pero el paso a la sociedad civil comporta una mayor seguridad jurídica.

El influjo de Rousseau es evidente y profundo, tanto en la doctrina moral kantiana como en la política. Para Kant —como para Rousseau—, en el estado civil el hombre conserva su libertad, ya que sólo obedece a las leyes a las que él mismo ha dado su consentimiento, garantizando así la autonomía de la voluntad. Kant añadirá una teoría de un orden jurídico universal, en un escrito titulado *Proyecto de paz perpetua*, en donde propone una república mundial regida por leyes universales.

La concepción kantiana de la historia presenta muchos elementos ilustrados. Para nuestro autor, la historia es un proceso continuo hacia el progreso. Las etapas históricas son vistas como preparación para una mejora de la especie humana. Existe un plan racional de la naturaleza —a veces Kant habla de providencia—, donde parece que el factor decisivo es la misma intencionalidad de la naturaleza más que la libertad humana. El fin último de la historia es el hombre mismo, no tomado individualmente sino en cuanto especie racional.

* * *

Una valoración general del entero sistema kantiano es difícil, sobre todo teniendo en cuenta que Kant, en los últimos años de

[1] *Metafísica de las costumbres*, Ak VI, 230.

su vida, decidió escribir una obra sistemática, que no llegó a terminar. Las anotaciones de este trabajo, fragmentarias e inconexas, fueron publicadas en 1920 bajo el nombre de *Opus Postumum*. Aunque se puede decir que estas anotaciones no presentan a un Kant distinto, existen contradicciones y alguna perplejidad. Por ejemplo, según algunos fragmentos, Kant habla de Dios como trascendente al hombre, pero hay otros en donde presenta a un Dios inmanente, identificado con la ley moral.

Dejando de lado las dudas que surgen de la lectura del *Opus Postumum*, se ve en Kant un intento de sistematización universal, sólo comparable, en la filosofía moderna, al de Hegel. Kant indaga sobre las cuestiones más importantes de la existencia humana. Las respuestas por él dadas no son definitivas, y tenemos el derecho de no compartir ni su punto de partida ni las conclusiones de su sistema. Pero el proyecto filosófico-moral del pensador de Konigsberg constituye una referencia necesaria para todo el pensamiento posterior, y también un desafío para los filósofos que desean caminar por otros caminos distintos de los kantianos. El pensamiento post-kantiano debía hacer frente al «escándalo» de la cosa en sí, una realidad que, aunque permaneciendo incognoscible a la razón, era afirmada como necesaria. Fichte, Schelling y Hegel darán una respuesta distinta de la kantiana, pero que presuponía la filosofía del maestro de Königsberg.

El papel desarrollado por el sistema kantiano en el proceso de secularización es importante. En el ámbito gnoseológico, la revolución copernicana de Kant pone al sujeto como constructor de objetos —aunque siempre queda un ligamen con el mundo fenoménico que provee la materia de la intuición sensible—; en el ámbito moral, Kant elabora una moral autónoma, rechazando la heteronomía como no digna de la persona. La especulación kantiana posee una resonancia ética fuerte, pero corta los puentes con la trascendencia, objeto, según el filósofo alemán, de una fe práctica no fundamentada científicamente.

IV

El romanticismo y el idealismo alemán

Mientras la cosmovisión ilustrada encontraba su momento de apogeo, comenzaron a surgir en Europa algunas voces críticas. Se tildaba a la Ilustración de unilateral y de alejada de la vida. Poco a poco se fue configurando una nueva cosmovisión, en parte antitética respecto a las luces del siglo XVIII, pero igualmente unilateral: el romanticismo. Ilustración y romanticismo se encuentran en las raíces de la cultura contemporánea —el hombre del tercer milenio conserva muchos elementos, a veces contradictorios, de las dos cosmovisiones—. Por este motivo hemos decidido incluir el presente capítulo en la primera parte del libro, si bien desde un punto de vista estrictamente cronológico pertenece a lo que hemos dado en denominar la Modernidad ideológica.

El romanticismo fue un movimiento cultural, artístico, literario, filosófico y musical, que se desarrolló y se difundió por toda Europa entre los últimos años del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. Tuvo su primera teorización explícita y su expresión más importante en Alemania. En esa nación se desarrolla paralelamente el idealismo, con el cual la especulación filosófica alcanza una de las cimas más altas de la historia. En efecto, en los ambientes filosóficos alemanes, el idealismo de Fichte, que

había transformado radicalmente el kantismo suprimiendo la cosa en sí, aparecía a los ojos de algunos intelectuales —literatos en su mayor parte—, como la reivindicación de la infinitud del yo y de la intuición frente a la austera crítica kantiana de los límites de la razón. Dicha infinitud será una de las temáticas románticas centrales. Romanticismo e idealismo, sin embargo, no pueden ser identificados, no obstante las semejanzas y los elementos comunes. Fichte, Schelling y Hegel han influido sobre el romanticismo, y han recibido influencias de parte de los autores románticos, pero no se puede decir que sean en sentido estricto filósofos románticos.

Las temáticas que se encuentran en el romanticismo alemán estarán presentes también en los escritores latinos y anglosajones. Algunos estudiosos, como Farinelli, consideran que el romanticismo tiene un origen latino, y en particular, franco-italiano. El precedente de Rousseau, y el desarrollo de la literatura francesa de este periodo serían el fundamento de esta teoría: Chateaubriand, de Vigny, Lamartine, Victor Hugo alcanzan cimas estilísticas, que no se encuentran del otro lado del Rin. Pero precisamente en Francia se elevan voces a favor del origen alemán del movimiento, como la de la célebre escritora y ensayista *Madame de Staël (1766-1817) (Dell'Allemagne)*. En este debate histórico hay también lugar para quien considera el romanticismo como manifestación del espíritu eslavo. Efectivamente, las regiones orientales de Alemania, donde vivían muchos eslavos ya germanizados, son el ámbito geográfico en el que surgen las primeras expresiones románticas. Alma eslava que se manifiesta en la nostalgia y en el mesianismo[1].

La palabra *romántico* fue utilizada por primera vez en el siglo XVII en Inglaterra para referirse a lo fantasioso de las novelas de esa época. En Francia se convirtió en sinónimo de «pintoresco» o de algo que puede suscitar sentimientos melancólicos. Sin embargo, es en Alemania donde adquiere un significado claramente positivo. *Novalis* (seudónimo de *Georg Philipp Friedrich von Hardenberg, 1772-1801*), nos ofrece una célebre definición: «El mundo debe ser "romantizado". Así se redescubre su significado original. Romantizar es un potenciamiento cualitativo (...) Cuando

[1] Sobre el origen histórico del romanticismo, cfr. L. BRAJNOVIC, *Grandes figuras de la Literatura Universal*, EUNSA, Pamplona 1973, pp. 173-180.

doy a lo común un sentido más elevado, a lo ordinario un aspecto misterioso, a lo conocido la dignidad de lo desconocido, a lo finito una apariencia infinita, entonces yo lo romantizo».

Aunque el romanticismo se consolidó como movimiento cultural en los primeros años del siglo XIX, en realidad ya estaba preparado por una serie de motivos y de temas que encontramos en los pensadores de la última etapa de la Ilustración. Un ejemplo precoz de esta anticipación es la revaloración, contra la razón ilustrada, del sentimiento y de lo natural por parte de Rousseau. En Alemania encontramos importantes preparaciones al romanticismo en el movimiento *Sturm und Drang* y en el clasicismo. Presentaremos a continuación estos precedentes culturales.

1. Precedentes culturales del romanticismo

a) El movimiento «Sturm und Drang»

Precisamente en los años en que en Francia el florecer del espíritu ilustrado preparaba el clima que habría llevado a la Revolución francesa, en Alemania se desarrollaba —contemporáneamente a la madurez del pensamiento kantiano— un movimiento principalmente cultural y literario, pero con ribetes filosóficos importantes, que tuvo una función fundamental en la transición de la Ilustración al romanticismo, y que se suele denominar *Sturm und Drang* (tempestad e ímpetu)[2]. *Johann Wolfgang Goethe (1749-1832)* fue su personalidad más destacada y su principal punto de referencia, a quien se unió más tarde *Friedrich Schiller (1759-1805)*.

Digamos algunas palabras sobre Goethe. Si bien no escribió obras específicamente filosóficas, de sus escritos se desprenden numerosas ideas que revisten este carácter. Algunas de sus obras

[2] Tal denominación fue sugerida originalmente por el suizo Christian Kaufmann, un admirador entusiasta de Rousseau, a Friedrich Maximilian Klinger, un exponente del movimiento, para dar un título más eficaz a un drama de Klinger que debía llamarse *Wirr-Warr* (Caos, 1777). La expresión fue usada por primera vez para designar al movimiento probablemente por A.W. Schlegel aproximadamente treinta años después, en las lecciones dictadas entre 1801 y 1804. Con tal denominación se quiere indicar la irrupción de la protesta y la rebelión proclamadas por el grupo de jóvenes escritores alemanes que se adhirieron, y que se manifestó sobre todo en el campo estético y literario.

llegaron a ser auténticos símbolos para los románticos, como *Wilhelm Meister* y, sobre todo, *Faust*. Su concepción de la naturaleza también tuvo una gran influencia tanto en el romanticismo como en algunos aspectos del idealismo: Goethe ve a la naturaleza como un todo viviente, hasta en sus elementos ínfimos. Nuestro escritor avanza la hipótesis de una «vida insondable» que se encontraría en el fondo de la naturaleza, con funciones análogas a las de la cosa en sí kantiana, en las que hay elementos activos en tensión mutua, en una polaridad dinámica, tales como espíritu y materia, atracción y repulsión, contracción y expansión. Esta dialéctica natural está al servicio del potenciamiento de la vida misma. Al mismo tiempo, su concepción del arte está íntimamente unida a la naturaleza. En efecto, el «genio» es para Goethe «naturaleza que crea» y el arte es, como la naturaleza, actividad creadora. En su concepción de Dios prevalece el panteísmo, pero sin rigideces dogmáticas. Él mismo se autodenominó «politeísta» como poeta y «panteísta» como científico, pero añadiendo que también había lugar, por sus exigencias morales, para un Dios personal. Con el cristianismo mantiene una relación ambigua con tendencia a humanizar su contenido sobrenatural.

Respecto a Schiller se puede afirmar que el núcleo de su visión del mundo gira en torno al amor por la libertad en todas sus formas esenciales, es decir en los ámbitos político, social y moral. Las consecuencias violentas de la Revolución francesa, sin embargo, convencieron a Schiller que el hombre todavía no estaba preparado para la libertad, y que la libertad verdadera tiene su sede en la conciencia. Según él, la escuela más alta de libertad es la belleza, teniendo en cuenta la función armonizadora que desarrolla en la vida humana. Schiller acuña la figura del «alma bella», que estaba destinada a gozar de un gran éxito en la época romántica. El alma bella es aquella que, superando la antítesis kantiana entre inclinación sensible y deber moral, logra cumplir el deber con una naturalidad espontánea, atraído por la belleza. El alma bella es por lo tanto el alma dotada de una «gracia» capaz de armonizar instinto y ley moral. Hegel acudirá a esta imagen en uno de los capítulos de la *Fenomenología del espíritu*, obra en que algunas figuras de Schiller están presentes en momentos importantes de sus desarrollos especulativos. Según Hegel, Schiller poseía «grandes méritos» filosóficos. También hay

que destacar su visión del arte como prolongación de la creación. Para Schiller, Dios se manifiesta en la naturaleza: «la naturaleza es Dios dividido hasta lo infinito». El hombre debe contemplar la belleza de la creación, y de esta contemplación surge la producción de la belleza con la actividad del artista.

Uno de los elementos predominantes del *Sturm und Drang* fue la oposición al racionalismo ilustrado. Bajo el influjo de Hamann, Herder y Rousseau, estos autores no identificaban —como sí lo hacían los *philosophes* del Siglo de las luces— la naturaleza universal del hombre con la razón. Contra la razón, se exaltaron el sentimiento y la pasión; contra la cultura lo natural y lo instintivo; contra la ley y la constricción, la autonomía y la libertad; contra la regla, la fantasía y la genialidad creadoras. No obstante su postura anti-ilustrada, el espíritu rebelde del movimiento continuó en un cierto sentido la lucha de la Ilustración contra los prejuicios y la autoridad, pero buscando una dimensión antropológica más auténtica y originaria.

Los nuevos ideales de vida se encarnaron en algunas figuras arquetípicas como *el rebelde*, por su rechazo valiente de toda opresión y autoridad; *el niño*, modelo de naturalidad y espontaneidad de sentimientos; *el genio*, por su capacidad demiúrgica de crear rompiendo cánones o reglas establecidas. Si estos motivos o temas llevaron a una exaltación de la espontaneidad de sentimientos y de la fecundidad natural del vivir y el obrar, por otro produjeron una dilatación cósmica de la finitud humana, en su prometeico esfuerzo de alcanzar la naturaleza, lo alto, lo infinito, que generó un tema típico del alma alemana, es decir *el espíritu fáustico*, la búsqueda continua de lo imposible, la incesante aspiración a lo inalcanzable, el ansia y la inquietud del alma humana que no se satisface con nada finito.

Las reflexiones filosóficas más interesantes de este movimiento se desarrollaron especialmente en los ámbitos del arte y de la religión. En el arte, ampliando la polémica de Lessing contra las tres unidades tradicionales de tiempo, lugar y acción de la tragedia, se teorizaron la emancipación de los cánones y de los lazos que impedían la expresión espontánea de la fantasía, la libertad de lenguaje y la instintividad creadora del genio y del artista. La obra de arte fue entendida como expresión absolutamente individual e inconfundible de una subjetividad creadora que imita en lo finito la obra infinita de Dios en el universo. A

su vez, el arte fue entendido como una vía privilegiada para dilatar la existencia humana finita hacia lo infinito. Al arte se unió la religión, que también es revalorizada contra la Ilustración, no tanto en sus contenidos positivos, en los dogmas y en las fórmulas de culto de las religiones históricas, sino sobre todo como pasión de infinito y como sentimiento y experiencia panteista de lo divino[1].

b) El clasicismo

No obstante el importante papel que tuvo en esta época de transición, el movimiento *Sturm und Drang* presentaba aspectos caóticos, tales como la actitud juvenil de rebelión titánica y una fantasía desbordada, que en vez de traducirse en realizaciones artísticas y literarias concretas, corría el riesgo de producir un alejamiento profundo de la realidad y un intimismo vacío, que lleva a la anarquía y a la infecundidad. Quienes se dieron cuenta de estos límites del movimiento fueron sus exponentes más autorizados, como Herder, Goethe y Schiller, que maduraron y se movieron hacia experiencias más completas y equilibradas.

Para esta maduración fue decisivo el descubrimiento de algunos modelos, que cobrarán una gran importancia en la formación del espíritu romántico, hasta llegar a ser uno de sus componentes esenciales. Uno de estos modelos es el de la Antigüedad, concebida no como pasado sino más bien como *lo clásico*, es decir considerada en su validez y ejemplaridad extratemporales. Goethe y Schiller sostuvieron, contra una actitud puramente imitativa y contemplativa, la necesidad de un auténtica revivificación de los valores ejemplares de lo clásico. La imitación de los antiguos consistía, según ellos, en el volver a tener «el ojo de los antiguos», es decir renovar y recrear su arte dejándose guiar por los valores clásicos, y no por una mera imitación sin vida. Este rena-

[1] Otros exponentes importantes del movimiento *Sturm und Drang* fueron *F.M Klinger (1752-1831)*; *Jacob Michael Reinhold Lenz (1751-1792)*, dramaturgo original que murió loco en Rusia; *Heinrich Leopold Wagner (1747-1779)*, también dramaturgo; *Johann Heinrich Jung (1740-1817)*; *Friedrich Müller (1749-1825)*, pintor; *Johann Anton Leisewitz (1752-1806)* y finalmente *Johann Heinrich Voss (1751-1826)*, que tradujo al alemán la *Ilíada* y la *Odisea*.

cimiento del espíritu clásico será también de capital importancia para el proceso de revitalización de la filosofía alemana, a través de la recuperación, entre otras cosas, del pensamiento de los presocráticos, de Platón y de Aristóteles. A este respecto jugó un papel decisivo el trabajo de traducción de las obras de Platón, realizado por el teólogo protestante Schleiermacher.

2. Elementos característicos del romanticismo

Una vez vistos los antecedentes del movimiento romántico, debemos adentrarnos en el análisis de sus elementos característicos. Es muy difícil llegar a una definición del romanticismo. Descrito por un historiador de la literatura como una «revolución copernicana de subjetivización»[4], el romanticismo se presenta como un movimiento multiforme —artístico, político, cultural— antitético a la Ilustración. Pero, análogamente a lo que sucede con este último, el romanticismo no es una escuela ni tiene espíritu de sistema: es más bien un modo de interpretar la vida y el universo.

Si es difícil definirlo, más fácil parece establecer las diferencias con la Ilustración. Si esta última pone en el centro de su cosmovisión la razón, el romanticismo afirmará que el hombre no es sólo razón, sino sentimiento. Frente a la fe en la capacidad racional de la Ilustración, los románticos se inclinarán ante el misterio, lo desconocido y lo irracional[5]. Si los ilustrados dirigen su mirada hacia el futuro racional, los románticos descubren el influjo de la historia sobre el presente y mirarán hacia la Antigüedad clásica y hacia el Medioevo cristiano. Si los primeros son cosmopolitas y subrayan la común humanidad, los románticos subrayan las diferencias culturales, de lengua, de religión, de tradición. Si la cosmovisión ilustrada está permeada de límites ra-

---

[4] J.M. VALVERDE, *Historia de la Literatura*, Noguer, Barcelona 1959, III, p. 9.

[5] Daniel Gamarra se refiere a la nostalgia de Dios como a uno de los elementos centrales del romanticismo, que en parte es una idea antitética respecto a la Ilustración. No se puede afirmar que la Ilustración sea un movimiento ateo en todos sus aspectos, pero presenta una visión de la existencia humana *etsi Deus non daretur* (como si Dios no existiera), calificada como «la tesis más gélida y oscura de la historia del pensamiento». Cfr. D. GAMARRA, *L'immagine illuministica e romantica: ragione critica e sentimento dell'infinito*, en I. YARZA (a cura di), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando, Roma 1996, pp. 39-62.

cionales, los románticos se abren al infinito, en un intento de dejar atrás los límites de la razón. Veamos ahora con más detenimiento algunas de estas características del romanticismo.

a) La revalorización del sentimiento

Elemento decisivo del espíritu romántico es la consideración del hombre como personalidad que debe expanderse a través de una libertad sin límites[*]. Límites son las convenciones sociales, las reglas estilísticas, incluso la moral universal. Por eso, el arquetipo del hombre romántico no es el *philosophe* del Siglo de las luces, sino el genio artístico creador y el héroe revolucionario que rompe con los convencionalismos.

Aunque el hombre sea concebido como subjetividad y como yo tanto en el romanticismo como en la Ilustración que lo precede, los románticos se rebelan sin embargo contra la preeminencia de la razón ilustrada —fría y abstracta—, afirmando en cambio la centralidad del sentimiento. Más que la racionalidad, las pasiones son la fuerza que configura la vida humana. Los estados de ánimo, por su inestabilidad e inquietud, especialmente la experiencia del amor, exponen y abren la finitud humana a lo infinito. El hombre no es un animal racional, sino un ser melancólico y nostálgico, obsesionado por el deseo de lo infinito. De aquí el estado de ánimo típicamente romántico de la *Sehnsucht*, palabra que significa literalmente «la enfermedad de anhelar», y que indica la languidez y la nostalgia de la persona que, tomando conciencia de lo inalcanzable del objeto anhelado, no deja por esto de buscarlo[**]. De ahí también el sentido de laceración, de melancolía y de infelicidad que se personifica en figuras simbolo

---

[*] No en vano, Victor Hugo escribirá en el prefacio de *Cromwell* que «el romanticismo es el liberalismo en la literatura».

[**] Como paradigma de esta actitud romántica citamos la siguiente rima de Gustavo Adolfo Becquer: «*Yo soy ardiente, yo soy morena, / yo soy el símbolo de la pasión; / de ansias de goces mi alma está llena. /¿A mí me buscas?*» —«*No, no es a ti.*» / «*Mi frente es pálida; mis trenzas, de oro; / puedo brindarte dichas sin fin; / yo de ternura guardo un tesoro. /¿A mí me llamas?*» —«*No, no es a ti.*» / «*Yo soy un sueño, un imposible, / vano fantasma de niebla y luz; / soy incorpórea, soy intangible; / no puedo amarte.*» —«*¡Oh ven, ven tú!*» (G.A. BECQUER, *Rimas*, en J. BERGUA, *Las mil mejores poesías de la lengua castellana*, Clásicos Bergua, Madrid 1995, p. 405).

de la literatura romántica, como Werther (*Los dolores del joven Werther*, Goethe), Réné (*Atala*, Chateaubriand), Jacopo Ortis (*Le ultime lettere di Jacopo Ortis*, Ugo Foscolo).

b) El redescubrimiento de lo infinito

El romanticismo se propone superar de esta manera los límites impuestos por la visión racionalista del mundo, propia de la exacerbación de la razón científica. El universo es infinito, y el sentimiento —y no la razón— logra aprehender esta infinitud. Como apuntábamos brevemente pocas líneas más arriba, el sentimiento, la fantasía, la intuición son fuerzas quasi infinitas que entran, o pueden entrar, en contacto con la totalidad. Lo infinito es por esta razón otro elemento clave de la cosmovisión romántica.

Ahora bien, esta totalidad que los románticos postulan es a la vez naturaleza y espíritu. Sin embargo, no se trata de dos realidades distintas e independientes, sino de dos formas de manifestarse de la totalidad. De este modo, la tendencia hacia lo infinito polariza el interés del espíritu romántico en dos direcciones: hacia lo divino y hacia la naturaleza. Por una parte, se asiste a una revalorización general de la religión como fuente legítima de experiencia de la totalidad que va más allá de la razón —contra el deísmo y el ateísmo de la Ilustración—, y por otra, a un redescubrimiento de las mitologías. Al mismo tiempo, el romanticismo abandona la imagen mecanicista de la naturaleza, sustituyéndola por una visión organicista con tintes biológicos. La naturaleza se convierte en una totalidad viviente e incluso divina, llegando a veces a extremos que manifiestan una concepción fundamentalmente panteísta. Como consecuencia de este cambio de paradigma, la perfección del mundo ya no es comparada con la del mecanismo de un reloj, sino más bien con la de un organismo animado.

c) El interés por la historia y por la tradición

Esta visión del universo como infinito no se opone a la consideración de lo particular, de lo finito, como algo que hay que tomar en consideración. Finito e infinito conviven: es más, lo finito

es la manifestación particular de lo infinito universal. Si la dialéctica finito-infinito es la piedra angular del sistema idealista de Fichte y sobre todo de Hegel, la misma dialéctica fue el camino que se utilizó para dar salida al interés romantico por la historia y las peculiaridades nacionales.

Si la naturaleza llega al punto más alto con el espíritu humano, es lógico pensar que desde la perspectiva romántica se deba observar con gran atención el desarrollo histórico-cultural de la humanidad. Lejos de una cosmovisión ilustrada racionalista y progresiva, la cosmovisión romántica considera los periodos históricos como momentos necesarios para el desarrollo global del espíritu humano.

Esta nueva comprensión del devenir histórico hace renacer el interés por las grandes civilizaciones del pasado, así como el redescubrimiento de las culturas de Oriente y del Nuevo Mundo. *Friedrich Schlegel (1772-1829)* —fundador de la revista «Athenaum», que junto con su hermano *August Wilhelm (1767-1845)* propició el nacimiento del círculo romántico en la ciudad de Jena, y le dio su primera teorización sistemática— dará un renovado impulso a los estudios clásicos con sus ensayos publicados entre 1794 y 1797, entre los que destaca *Los griegos y los romanos. Ensayos históricos y críticos sobre la antigüedad clásica* (*Die Griechen und die Römer. Historische und kritische Versuche über das klassische Altertum*, 1797). La obra del *Friedrich Hölderlin (1770-1843)* representa la interpretación poética más cuidada e integral del retorno a los valores ideales de la Grecia clásica, que tendrá consecuencias en la evolución del sistema de Hegel, amigo y compañero de estudios de Hölderlin.

También hubo una vuelta al Medioevo cristiano y germánico, como refleja la obra *La cristiandad, o sea, Europa* (*Christenheit oder Europa*, 1799) de Novalis. El rechazo de los estrechos límites de la razón dieciochesca hizo que se volviera a los misterios de la fe cristiana, y también a los mitos y leyendas medievales. En efecto, algunos románticos descubren en la cultura medieval las raíces del espíritu nacional alemán, como una forma de vida intacta y unitaria, dotada de un sentimiento religioso rico y viviente que debía ser recuperado. Fe católica, pero no sólo: ocultismo y espiritismo volvían a estar presentes en el panorama cultural europeo.

Las civilizaciones de Oriente representaron una rica fuente de inspiración para el espíritu romántico. Friedrich Schlegel estudió el sánscrito, interesado por la cultura y las tradiciones de la India, difundiendo por Europa una nueva visión de la cultura con su obra *Sobre la lengua y sabiduría de los indios* (*Über die Sprache und Weisheit der Inder*, 1808). Su hermano August Wilhelm publicará el *Bhagavadgita* con traducción latina y notas. Por su parte, los románticos franceses pondrán en circulación la metafísica taoísta en los salones culturales europeos. También fueron muy importantes los estudios de lingüística clásica y de lenguas orientales y americanas de *Wilhelm von Humboldt (1767-1835)* y las exploraciones geográficas y etnográficas en América de su hermano menor *Alexander (1769-1859)*.

La dialéctica finito-infinito también ponía las bases para una consideración del pasado nacional como momento único y particular del desarrollo del espíritu humano. Como bien escribe Chabod, «contra las tendencias cosmopolitas, universalizantes, tendientes a dictar leyes abstractas, válidas para todos los pueblos, la nación significa sentido de la singularidad de cada pueblo, respeto por sus propias tradiciones, custodia celosa de las particularidades de su carácter nacional»[8]. En este periodo se inician investigaciones sobre los orígenes de las literaturas nacionales, se cultivan nuevas formas literarias como la novela histórica —recuérdese la obra más famosa de *Sir Walter Scott (1771-1832)*, *Ivanhoe*—, o se publican colecciones de cuentos y narraciones tradicionales, como las del danés *Hans Christian Andersen (1805-1875)* y las de los hermanos *Jacob (1785-1863)* y *Wilhelm (1786-1859) Grimm*. Pero sobre todo se va formando en este ambiente cultural la conciencia nacional, animada al comienzo por un espíritu humanitario y liberal. Si el hombre es un individuo que debe crecer a medida que se expande su libertad, la nación como sujeto histórico debe tomar conciencia de la propia identidad e iniciar un camino hacia la libertad y el pleno desarrollo de las propias potencialidades. La conciencia siempre más viva de la propia peculiaridad nacional, en cuanto la nación se consideraba como una individualidad histórica en el conjunto de la humanidad, no debía necesariamente degenerar en una ideo-

[8] F. CHABOD, *L'idea di nazione*, Laterza, Bari 1967, pp. 17-18.

logía política cerrada que eleva la individualidad negando la universalidad. Pero de hecho, el romanticismo creó el ambiente propicio para el nacimiento de un nacionalismo exagerado, que tratando de afirmar la libertad de la nación particular, negaba contradictoriamente las libertades de las otras naciones.

d) La nueva función del arte como saber de salvación

La dialéctica romantico-idealista finito-infinito supone también la consideración del hombre como parte integrante de la naturaleza. En consecuencia, desde una perspectiva romántica, es necesario asumir la contradicción de la vida en una unidad superior. Si la naturaleza divinizada es la totalidad, la naturaleza es buena, como buena es la naturaleza humana. Simplemente hay que educar las pasiones para encontrar la armonía con la naturaleza. Sensibilidad y racionalidad alcanzarán la armonía natural mediante una educación estética, que aprehende lo contradictorio, lo dialéctico de la existencia. En algunos autores románticos la vida humana se concibe como obra de arte. El arte romántico, al mismo tiempo, tendrá que reflejar la vida en su movimiento, en su contradicción. Por eso, la música, la poesía y la pintura serán las artes románticas por excelencia, ya que son las más aptas para expresar la contradicción de la vida.

Desde esta perspectiva, el arte se convierte en una vía de acceso privilegiada a lo infinito, en la que sin embargo se expresa máximamente la individualidad del artista. La experiencia estética —tanto la del genio creador como la de la persona que aprecia una obra de arte— crea un punto de contacto entre lo finito e infinito. Por esta razón, el arte no se reduce a un simbolismo meramente estético, sino que su significado último reside en la apertura a la verdad: es decir, la experiencia estética posee en sí valor cognoscitivo. En la cosmovisión romántica, el arte desempeña un papel que va más allá del ámbito estético, porque el artista es un mediador entre lo finito y lo infinito, y la creación artística revelación de la verdad. En definitiva, el arte —en particular la poesía— se ha convertido en un auténtico medio de redención.

Así, Goethe habla de la poesía como de un Evangelio, y define la obra de Homero como un tesoro sagrado. El artista, como

afirma el mismo Goethe en su escrito juvenil *Sobre la arquitectura alemana*, es un genio similar a Dios, y como Dios puede decir respecto de la obra de arte al que ha dado el ser: «Bonum est». La obra de arte —escribe en *Winckelmann y su siglo*— «asume en sí todo lo que es noble, digno de veneración y de amor, y espiritualizando la figura humana, eleva al hombre por encima de sí mismo, abarca todo el arco de su vida y de sus obras y lo diviniza en un presente en el que están comprendidos el pasado y el futuro». Es fácil apreciar que, según esta perspectiva, la función de la religión es ahora desarrollada por el arte. Esta temática fue ampliamente profundizada por Hölderlin y por Friedrich Schlegel.

3. Autores románticos y desarrollos nacionales

El nacimiento del romanticismo alemán gira en torno al llamado «grupo de Jena». Bajo esta denominación se engloban los escritores, poetas y pensadores que se reunieron y desarrollaron sus actividades en Jena alrededor de la revista «Athenäum», fundada en 1798 por lo hermanos *August Wilhelm (1767-1845)* y *Friedrich Schlegel (1772-1829)*, y que realizaron la primera aportación sistemática para una teorización del pensamiento romántico. Además de los Schlegel, también pertenecían al grupo los escritores *Johann Ludwig Tieck (1773-1853)*, *Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1798)*, el poeta y pensador Novalis, los filósofos Fichte y Schelling, y el teólogo *F.D.E. Schleiermacher (1768-1834)*.

Posteriormente se forman grupos románticos diferentes entre sí, como los románticos de Heidelberg —los poetas y escritores *Clemens Brentano (1778-1842)* y *Achim von Arnim (1781-1831)*; los estudiosos de lingüística histórica y de la mitología y tradiciones alemanas *Jacob (1785-1863)* y *Wilhelm Grimm (1786-1859)* y el filósofo *Johann Joseph Görres (1776-1848)* —; y los de Berlín y el denominado «romanticismo político» o romanticismo de la Restauración, cuyos exponentes más típicos son *Adam Heinrich Müller (1779-1829)* y *Karl Ludwig von Haller (1768-1854)*.

Si el romanticismo alemán se caracteriza por su fuerte carga ideológica y filosófica, el francés se caracteriza por la in-

novación de las tradiciones artísticas y su lucha contra las convenciones estilísticas y temáticas. Desde un punto de vista ideológico el autor más interesante es *Victor Hugo (1802-1885)*, cuyo *Prefacio a Cromwell* se convirtió en un manifiesto del romanticismo. Su religiosidad alejada de las concreciones institucionales de la fe, su identificación entre romanticismo y liberalismo, el estudio de las pasiones humanas en sus novelas hacen de Hugo la figura más prominente del romanticismo francés. En poesía, *Alphonse de Lamartine (1790-1869)*, *Alfred de Vigny (1797-1863)* y *Alfred de Musset (1810-1857)* son sus representantes más importantes. Para este último, el romanticismo era una auténtica forma de vida, creencia que demostró con una existencia agitada, en la que ocupan un lugar importante sus amores con la escritora Georges Sand. Otro autor digno de mencionarse es *Chateaubriand (1768-1848)*. Su romanticismo está imbuido de espíritu cristiano y de ideas políticas conservadoras. En este sentido, su obra más importante es *Génie du Christianisme (1802)*.

Respecto al romanticismo inglés, sus ideas se manifestaron en la poesía, en la novela, y también en las actitudes existenciales de muchos de sus representantes. En poesía cabe citar a *W. Wordsworth (1770-1850)*, *S. Coleridge (1772-1834)*, *P. Shelley (1792-1822)* y *J. Keats (1795-1821)*; en novela, a *Sir Walter Scott (1771-1832)*. Pero quizá el símbolo del romanticismo inglés sea *Lord Byron (1788-1824)*: espíritu aventurero, deseos de singularizarse, poesía inspirada, muerte en la guerra de la independencia griega defendiendo la libertad, Byron encarna el ideal romántico del rebelde y del artista.

El romanticismo italiano se caracteriza por su fuerte sentido político de anhelo de unidad nacional, como dejan claro las obras de *Ugo Foscolo (1778-1827)*, *Silvio Pellico (1788-1854)* y *Massimo D'Azeglio (1798-1866)*. El romántico italiano más influyente, también imbuido de espíritu patriótico, es *Alessandro Manzoni (1785-1873)*. En sus ideas evoluciona desde un materialismo ilustrado a una visión cristiana de la vida, que plasmara en sus principales obras, y en particular en su obra maestra, *I promessi sposi* (Los novios, 1827). Además de literato fue un filósofo moral plenamente concorde con la fe católica.

En cierto sentido, el romanticismo polaco es muy similar al italiano, por su carga patriótica y su conciencia nacional. Sus

principales representantes son los poetas *Adam Mickiewicz (1798-1855)* —autor del poema nacional polaco, *Pan Tadeusz*—, *Juliusz Slowacki (1809-1849)* y *Zygmunt Krasinski (1812-1859)*.

Para terminar con esta rápida visión de los autores románticos, hay que referirse al romanticismo español. En su seno se revaloran los sentimientos y la identidad nacional, a través de la recuperación de la literatura española medieval y del Siglo de Oro, como en las obras del *Duque de Rivas (1791-1865)* y de *José Zorrilla (1817-1893)*. Carece, sin embargo, de la carga política del romanticismo italiano, a excepción quizá de *Mariano José de Larra (1809-1837)*, quien escribe tras la muerte de Fernando VII: «Libertad en literatura, como en las artes, como en la industria, como en el comercio, como en la conciencia. He aquí la divisa de la época. He aquí la medida con que nos mediremos».

4. Romanticismo y secularización

Si hemos definido el romanticismo en oposición a la Ilustración, hay que aclarar que Ilustración y romanticismo no son movimientos filosófico-culturales completamente opuestos, porque tienen en el fondo una matriz ideológica común: la autonomía del hombre. El romanticismo sustituye la razón por el sentimiento, pero es un sentimiento no regulado, que tiende al infinito, que debe probarlo todo, saborearlo todo, sin poner límites a sus propios deseos. Bajo esta perspectiva, todavía hoy vivimos en el romanticismo. El artista romántico, modelo de hombre desarreglado y diverso, nos puede dar la clave para entender como la autonomía absoluta del hombre sigue estando presente en la base de este movimiento.

En realidad, el romanticismo continúa la tendencia secularizadora de la Ilustración. La diferencia radica en los valores que ahora se ponen al centro de la atención del hombre. No será ya la razón científica, sino el amor, el arte, la vida, el sufrimiento, los que ocuparán el lugar del Absoluto. En este sentido, el romanticismo se presenta en su radical ambiguedad: alejándose del frío racionalismo del Siglo de las luces, aparentemente se abren las puertas a lo sobrenatural. Si esto es verdad para algunos románticos, para los representantes de mayor influjo de este movi-

miento cultural los valores nuevamente suscitados sufren un proceso de divinización que termina con la sustitución del Dios cristiano trascendente por un valor humano elevado hasta el orden de lo divino.

La secularización del romanticismo no significa, por lo tanto, la desaparición de la religiosidad, sino la transferencia de su objeto, del Dios trascendente a un divinidad en cierta medida creada por el hombre. Como bien afirma Kahn, «lo que encontramos no es una desaparición de lo religioso, sino que la fe se separa de la iglesia, del dogma, de la relación institucional, una disgregación de la forma religiosa central, de tal manera que lo religioso fluye ahora desde el centro hacia las zonas periféricas y se enseñorea de nuevas esferas: algo terreno es elevado a lo ultraterreno y sagrado, y lo que se convierte en ultraterreno se ofrece como sustituto del viejo ultraterreno perdido o puesto en discusión»[9]. Un ejemplo claro lo da la poesía de Hölderlin. Toda su obra está permeada de un espíritu religioso, escatológico. Pero el gran evento que espera el poeta alemán en la historia no es la venida de Cristo sino el retorno de Grecia. La fuerza operativa de la historia no es el Espíritu Santo, sino la plenitud dionisíaca del espíritu[10].

En las obras de Schiller y de Goethe, algunos valores humanos que en una perspectiva trascendente sirven como caminos para llegar a Dios, son absolutizados, y de medios que eran se convierten en fines. Goethe no dudará en divinizar el amor humano: el amor-sentimiento de Faust no es más el amor de Dante por Beatriz, que lleva hacia lo alto, sino un amor identificado con Dios que lleva hacia el eterno femenino, que no es una Realidad trascendente, sino «más bien lo femenino, convertido de finito y creatural, en algo absoluto, sacro y divino»[11]. Es la misma actitud de Becquer, cuando en sus más célebres rimas habla del amor humano, frente al que está «mudo y absorto y de rodillas,/como se adora a Dios ante su altar»[12].

De igual manera, también se diviniza la vida terrena. Si la naturaleza obra y actúa continuamente, el hombre en cuanto parte

---

[9] L. KAHN, *Letteratura e crisi della fede*, cit., p. 50.
[10] Cfr. R. GUARDINI, *Hölderlin*, Morcelliana, Brescia 1995, p. 220.
[11] L. KHAN, *Letteratura...*, cit., p. 138.
[12] G. A. BÉCQUER, *Rimas*, cit., p. 409.

de la naturaleza debe vivir en una acción continua. Según Goethe, «la convicción acerca de nuestra supervivencia brota para mí del concepto de actividad: si yo obro sin descanso hasta mi fin, la naturaleza está obligada a darme otra forma de existencia». Como agudamente señala Kahn, de este texto se deduce que la vida eterna no se presenta como un don de Dios sino como fruto de la actividad terrena: el obrar humano adquiere un sentido religioso autosalvífico. Pero dado que el horizonte trascendente de certezas ha desaparecido, esta vida trae consigo, en su ambigüedad, dolor y sufrimiento. Las tragedias románticas presenta al sufrimiento como destino ineluctable del hombre, que purifica y eleva. Con el pasar de los años, esta función purificadora del sufrimiento desaparece, y la visión romántica de la vida terminará en la ausencia de sentido y en el absurdo del nihilismo contemporáneo.

Con el romanticismo se recuperaban muchos ámbitos de la vida que habían sido ignorados o despreciados por la razón ilustrada. Los sentimientos, el misterio, las particularidades culturales y la tradición volvían a tomar carta de ciudadanía en la especulación filosófica. Sin embargo, la reacción antiilustrada abría las puertas al irracionalismo, que engendraría corrientes intelectuales que terminarían por oponerse, en los siglos sucesivos, a una concepción trascendente de la persona humana.

5. Introducción al idealismo

a) Características generales del idealismo

Ahora tenemos que referirnos a un sistema filosófico complejo, que se desarrolló durante el periodo de apogeo del romanticismo, y que marcará la historia de las ideas contemporáneas: el idealismo alemán.

El sistema kantiano trató de ser una respuesta al escepticismo final del empirismo. Según sus principios internos, había demostrado la posibilidad de las ciencias físico-matemáticas y la imposibilidad de la metafísica. Al mismo tiempo, fundaba una moral sobre los imperativos de la razón práctica, construyendo una ética formal del deber. Pero el sistema kantiano, lejos de ser

una respuesta definitiva a las preguntas últimas del alma humana, dejaba una herencia metafísica, la afirmación de la *cosa en sí*, que se presentaba ante los ojos de sus sucesores como algo incoherente, como un auténtico *escándalo* filosófico.

Leonard Reinhold, Salomon Maimon, Sigismund Beck y Gottlob Schultze, los primeros críticos de Kant, dieron distintas respuestas al problema de la cosa en sí. El primero habla de la cosa en sí como de algo incognoscible y no-representable: es sólo el fundamento lógico de una sensación que el sujeto no ha producido. Maimon, por su parte, elimina la cosa en sí, ya que, según él, es ininteligible. Beck considera que el inicio de la filosofía trascendental es la acción de producir una representación: no hay receptividad *ab extra*, y por eso, el problema de la cosa en sí ni siquiera se plantea. Schultze, por su parte, pone en evidencia la incoherencia kantiana: o se vuelve al escepticismo de Hume, o se admite la cognoscibilidad de las cosas diversas del sujeto, volviendo así al dogmatismo.

Fichte, el primer gran idealista, tenía ideas muy claras respecto a la cosa en sí: «La idea de una cosa que posea en sí misma la existencia independientemente de toda facultad de representación... es una fantasía, un sueño, y no un pensamiento». El inicio de la filosofía debe ser radical: la acción del yo de ponerse a sí mismo, un yo que debe ser puro y absoluto. Con esta afirmación nacía el idealismo.

El mundo extramental, según el idealismo, es producto del pensamiento. Se completaba así la *revolución copernicana* iniciada por Kant. Pero ¿qué significa que el mundo es producido por el pensamiento? El pensamiento al que nos referimos no es, evidentemente, la mente del individuo singular, ente demasiado débil para sostener el universo entero. Los idealistas ascienden hasta una inteligencia super individual, o, con otras palabras, hasta un sujeto absoluto.

El yo trascendental kantiano se transforma en Fichte en un principio metafísico, el yo absoluto. En el idealismo, la realidad total es el proceso de autoexpresión o de automanifestación de la razón infinita. A través de Fichte, Schelling y Hegel, el pensamiento filosófico volvía a la metafísica. Una metafísica de cariz spinoziano, es decir, desde el punto de vista de la totalidad.

En la base del idealismo alemán podemos encontrar una gran confianza en el poder de la razón, hasta llegar a Hegel, que con-

sidera no sólo deseable sino posible un conocimiento absoluto del Absoluto mediante la filosofía. Junto a esta confianza es importante subrayar el elemento teológico del idealismo. Fichte, Schelling e Hegel fueron estudiantes de teología, y trataron de aclarar la relación entre finito e Infinito. Las respuestas dadas son distintas, pero en los tres casos se manifiesta el influjo de la teología luterana.

Como ya hemos indicado, el romanticismo se desarrolla contemporáneamente al idealismo. En el ámbito filosófico, los predecesores del movimiento romántico son tres pensadores alemanes, *Hamman (1730-1788)*, *Jacobi (1743-1819)* y *Herder*. Este último es considerado como el puente cultural entre la Aufklarung y el romanticismo, y lo veremos cuando estudiemos el nacionalismo. Pero los románticos *par excellence* son literatos más que filósofos: *Novalis*, *Hölderlin* y *F. Schlegel*. Los filósofos idealistas coincidían con los románticos en muchos puntos de vista. Pero reiteramos que no se puede afirmar *tout court* que Fichte, Schelling y Hegel fueran románticos. La importancia del Infinito, del Absoluto, la visión de totalidad, la unidad del desarrollo histórico son ciertamente características comunes a los románticos y a los idealistas. Pero las concepciones de la naturaleza de Fichte y de Hegel estaban muy lejos de las románticas, y el privilegiar el sentimiento frente al conocimiento racional, y la asimilación entre poesía y filosofía, como por ejemplo propone Schlegel, no tenía nada que ver con la intuición intelectual de Fichte o con el conocimiento filosófico absoluto de Hegel. En definitiva, hay que afirmar una afinidad espiritual entre el movimiento romántico y el idealismo alemán, pero es necesario al mismo tiempo señalar las diferencias.

Los sistemas idealistas del siglo XIX no tienen parangón en toda la historia de la filosofía, si exceptuamos al pensamiento escolástico del siglo XIII. Las aspiraciones a una visión universal, total, última del universo es verdaderamente impresionante. La filosofía europea posterior tendrá que tomar partido frente al idealismo. Idealismo que decayó después de la muerte de Hegel, en 1831, pero que se convirtió en punto de referencia necesario para todos los filósofos europeos del siglo XIX. Ahora presentaremos los núcleos conceptuales del sistema de Hegel, el más influyente de los filósofos idealistas de hace dos siglos.

b) El idealismo absoluto de Hegel (1770-1831)

1. Vida y obras

Hegel nace en Stuttgart el 27 de agosto de 1770, el mismo año que Hölderlin. Su padre era funcionario público. En la escuela entra en contacto con la tradición griega, y recibirá una fuerte impresión de la lectura de *Antígona* de Sófocles. En 1788 se traslada a Tubinga, donde comienza sus estudios teológicos. Allí traba amistad con Schelling y con Hölderlin. Lee a Rousseau y se entusiasma con la Revolución francesa. En el certificado de sus estudios se puede leer la siguiente valoración académica: *poco apto para la filosofía*.

Desde 1793 hasta 1796 trabaja como preceptor familiar en Berna. Después se traslada a Frankfurt, donde se dedica a la misma actividad hasta 1800. En esta etapa elabora sus *Escritos teológicos juveniles* (publicados con este título en 1907). Ya se advierte el tema de su filosofía: el Absoluto y sus relaciones con los seres finitos.

En 1801 lo vemos como *Privatdozent* en Jena, donde escribe *Diferencias entre los sistemas de Fichte y Schelling*. En 1807, también en Jena, publicará una de sus obras principales: *La Fenomenología del espíritu*. Después de la batalla de Jena crea y dirige un periódico filosófico en Bamberg. Más adelante es nombrado rector del *Gymnasium* de Nüremberg. Allí, entre 1812 y 1816, dará a luz su *Ciencia de la Lógica*.

Hegel, ya muy conocido en los ambientes intelectuales alemanes, recibe ofertas de la universidades de Erlangen, de Heidelberg y de Berlín. Acepta la de Heidelberg. En 1817 publica la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Al año siguiente se traslada a Berlín, de cuya universidad será rector en el curso 1829-1830. Ocupa una cátedra de filosofía hasta el 14 de noviembre de 1831, cuando muere de cólera.

2. Influencias. Primera etapa teológica

En los escritos juveniles se manifiesta el influjo de la cultura y religión griegas. De ahí que tenga una concepción del cristianismo acorde con la formación recibida en Tubinga: un cristianismo ilustrado, una religión del intelecto que se opone a la reli-

gión griega, concebida como *Volksreligion* (religión popular). En esta primera etapa escribe una *Vida de Jesús*: Cristo aparece como un predicador humano de la moral kantiana. Cristo se presenta como divino sólo para convencer a los judíos. Después, los apóstoles positivizan el cristianismo, y se pierde la libertad espiritual por la imposición de los dogmas.

Esta primera visión de Cristo cambiará a medida que madura su pensamiento. Al final de la etapa juvenil considera a Cristo como predicador del amor, como participación privilegiada de la vida divina, superando así la moral kantiana. Por lo tanto, ya se vislumbra el problema central de la especulación hegeliana: la relación entre finito e Infinito. El Dios hebreo es un mal infinito: fuera y por encima de los seres finitos. El modo de pasar del finito al Infinito es el amor. En consecuencia, la religión es la fuerza que logra realizar la síntesis entre finito e Infinito.

La filosofía debe reflexionar sobre este cometido de la religión. Y así, en la medida en que desarrolla su sistema, la filosofía llevará adelante el papel que Hegel había confiado primero a la religión.

3. La función de la filosofía

En *Diferencias entre los sistemas de Fichte y Schelling* Hegel escribe: «La separación es la fuente de la necesidad de la filosofía»[11]. Es decir, hay que encontrar la síntesis entre finito e Infinito, superando las diferencias. No se trata de negar la realidad de una cosa o de la otra, sino de encontrar la integración del finito en lo Infinito. La reflexión filosófica tendrá como instrumento no el intelecto (*Verstand*), que perpetúa las oposiciones, sino la razón (*Vernunft*), el conocimiento especulativo.

Lo finito es un concepto relativo. Entendemos el finito frente a lo Infinito. Es más, lo finito es un momento de la vida de lo Infinito. La filosofía debe construir la vida del Absoluto a partir del finito: es un Absoluto lleno, no indiferenciado como el de Schelling, cuyo Absoluto-identidad parece —según la conocida

[11] G. HEGEL, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano 1971, p. 13.

expresión de Hegel— la noche donde todos los gatos son pardos. El Absoluto no es una realidad impenetrable que existe detrás de sus manifestaciones: coincide dialécticamente con su manifestación, es su manifestación.

4. El Absoluto y la dialéctica

«La filosofía se ocupa de la verdad, y la verdad es la totalidad». El Absoluto es la totalidad, la realidad entera, el proceso de su propio devenir. El Absoluto se debe entender no sólo como sustancia —ésta sería una interpretación spinoziana— sino como sujeto. Un sujeto que, al mismo tiempo, es objeto de sí mismo. El Absoluto es pensamiento que se piensa a sí mismo, retomando la definición aristotélica. Pero Aristóteles parece referirse a una deidad trascendente, mientras que Hegel identifica el Absoluto con el devenir intramundano.

La definición suprema del Absoluto es decir que es espíritu. Afirmar que el Absoluto es pensamiento autopensante es afirmar la identidad de lo ideal con lo real, de la subjetividad con la objetividad. En este sentido, todo lo racional es real, y todo lo real es racional. La vida del Absoluto es un proceso necesario de autorrealización. Esta vida sólo puede ser mostrada en forma racional. Según la tradición filosófica clásica, el pensamiento conceptual define, distingue, opone los contenidos de los conceptos. Finito e Infinito, uno y múltiple, se oponen. Pero, según Hegel, esto acaece sólo a nivel del *Verstand* (intelecto), pero no en el de la *Vernunft* (razón).

El *Verstand*, el intelecto, no es que sea inútil. Sirve para el conocimiento ordinario. Pero cuando se trata de conocer la vida misma del Absoluto, hay que llegar hasta el fondo, en profundidad. La filosofía especulativa, para aprehender la vida del Absoluto, debe entender que ésta pasa por distintos momentos. Si, hablando conceptualmente, A y B son opuestos, para la *Vernunft* A pasa a ser B, y B, A. Hegel utiliza en la *Fenomenología* la imagen de una planta para ejemplificar el movimiento dialéctico: «El capullo desaparece en la floración, y se podría decir que la floración confuta al primero; de un modo similar, con la aparición del fruto, la flor se declara como una falsa existencia de la planta, y el fruto se pone en el lugar de la flor como su verdad. Tales formas no sólo se distinguen, sino que cada una de ellas desaparece

ante la presencia de la otra, porque son recíprocamente incompatibles. Pero, al mismo tiempo, su naturaleza fluida las hace momentos de la unidad orgánica, en la cual ellas no sólo no se rechazan, sino que por el contrario son necesarias igualmente, y esta igual necesidad constituye ahora la vida del entero». Por eso, debe darse un momento de síntesis superadora, un momento de identidad-en-la diferencia. A través de la *Aufheben*, la superación de la síntesis, podemos seguir la vida del Absoluto, e introducirnos en su profundidad: ser, para Hegel, es devenir, y como decía Heráclito, *la guerra es el padre de todo*, es decir, de las oposiciones se llega al momento sintético, que producirá otra oposición, la cual será superada ulteriormente en un necesario proceso dialéctico.

5. La lógica hegeliana

El sistema hegeliano posee tres aspectos fundamentales: *el ser en sí*: lógica; *el ser otro*: naturaleza (espíritu autoalienado); *el ser en sí y para sí*: filosofía del espíritu. La lógica es la parte de la filosofía que se encarga de exponer la esencia del Absoluto en sí misma. En la tradición filosófica clásica, esta tarea era propia de la metafísica, pero dado que todo lo racional es real, y todo lo real, racional, se entiende que para Hegel metafísica y lógica sean la misma cosa.

«El Absoluto es espíritu: esta es la más elevada definición del Absoluto. Encontrar esta definición y entender su contenido ha sido la finalidad de todas las culturas y filosofías. Todas las religiones y las ciencias se han esforzado para alcanzar este objetivo». El Absoluto es el pensamiento que se piensa a sí mismo, es decir, Dios. Pero no el Dios cristiano trascendente, ya que el Absoluto hegeliano es el proceso de su propio devenir. El movimiento dialéctico de este proceso se puede comprender a partir de las tres primeras categorías de la lógica hegeliana: *ser*, *no-ser*, *devenir*. El concepto de ser puro (*reines Sein*) es indeterminado: lleva al no-ser, a la nada. La mente pasa del ser al no-ser: su verdad es, por lo tanto, este movimiento, es decir, el devenir. El concepto de Absoluto como ser es el concepto del Absoluto como devenir, como proceso de autodesarrollo.

6. La filosofía del espíritu

Dejando aparte la filosofía de la naturaleza[14], dedicaremos algunas páginas a la presentación de la filosofía del espíritu. Esta está dividida en tres partes: las dos primeras se refieren al espíritu finito; la última se refiere al Espíritu Absoluto como pensamiento que se piensa a sí mismo

El espíritu subjetivo finito —es decir, la antropología hegeliana— está tratada en la primera sección de la tercera parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Hegel retoma los temas ya tratados en su *Fenomenología del espíritu*: el alma humana (punto de transición entre la naturaleza y el espíritu), la conciencia, y la mente o espíritu (*Geist*), que no es otra cosa que la actividad del espíritu en sí.

La segunda parte de la filosofía del espíritu se ocupa del «espíritu objetivo», vale decir el mundo de la cultura y de las instituciones, de las «objetivizaciones» del espíritu humano. Del mismo modo en que el Absoluto se objetiviza en la naturaleza, el espíritu subjetivo se objetiviza o expresa, saliendo de su estado de inmediatez.

Hegel considera que la primer objetivización del espíritu subjetivo es el derecho. El sujeto individual consciente de su libertad (la persona) debe expresar exteriormente su calidad de agente libre, dándose una esfera de libertad. Esto lo hace apropiándose de las cosas materiales. La personalidad confiere la capacidad de poseer derechos como el de propiedad. Una persona llega a ser dueña de una cosa no sólo mediante un acto de libertad, sino a través de la apropiación efectiva de la cosa. Pero el derecho también debe establecer las normas intersubjetivas, y prevenir las posibles infracciones a dichas normas. Por eso Hegel completa su doctrina del derecho con un análisis del derecho contractual y penal.

---

[14] En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel escribe que la idea (objeto de la lógica de los conceptos) *decide*, como manifestación de su libertad absoluta, abandonar su particularidad y salir fuera de sí como naturaleza. Pero parece más lógico pensar que en este párrafo, como en muchos otros, Hegel utiliza un lenguaje pictórico, representativo, propio del pensamiento religioso ordinario. Una posible interpretación es afirmar el Absoluto como totalidad, que puede ser considerada en abstracto —como idea lógica— o en la naturaleza material. No se daría así una *deducción ontológica* de la naturaleza a partir de la Idea. La naturaleza sería una condición previa para hacer posible el fin del proceso teleológico universal: el conocimiento que el universo tiene de sí mismo en y a través del espíritu humano.

Del estudio del derecho Hegel pasa al estudio de la moral, que es sólo un paso hacia la Eticidad (*Sittlichkeit*), que se cumple plenamente en la *sustancia ética*, es decir en el Estado. La sustancia ética es la síntesis de la subjetividad y la objetividad: los espíritus finitos se superan a sí mismos a través de los diversos momentos de la vida social. Para Hegel, la familia constituye el primer momento de la sustancia ética, a la vez que expresa un primer sentimiento de totalidad, que tiene como manifestación concreta la propiedad familiar. Pero la familia posee ya en su seno los gérmenes de su disolución, ya que los hijos, cuando crecen, llegan a ser individuos. Los particulares surgen de la vida familiar y se afirman como tales particulares, negando la totalidad.

Esta negación de la totalidad se niega a sí misma a través de la sociedad civil, segundo estadio de desarrollo de la sustancia ética. La sociedad civil, en cuanto unión de particulares organizados económicamente, y con la consecuente división de trabajo y de clases sociales, es el estado externo, vale decir el estado que prescinde de su carácter más esencial, esto es la unión subjetiva-objetiva del espíritu. Por eso familia y sociedad civil son conceptos unilaterales que se superan en el Estado.

El Estado es la tercera y más importante fase de la sustancia ética; es más, es la *sustancia ética autoconciente*. El Estado es la realización de la voluntad racional cuando esta voluntad ha sido elevada hasta el nivel de la autoconciencia universal. Es la expresión más alta del espíritu objetivo.

El Estado es *el paso de Dios por el mundo*, que identifica los intereses individuales con los generales, universales. El Estado realiza la libertad de los individuos, ya que la libertad es potencialmente universal y desea en cuanto tal el bien general. Pero esto no significa necesariamente una concepción totalitaria del Estado: el Estado maduro debe asegurar el máximo desarrollo de la libertad personal. Esto no impide afirmar también que los individuos deben convertir el objetivo universal del Estado en su propio objetivo.

7. La filosofía de la historia

Hegel afirma que hay tres tipos de historiografía: la historia original, hecha a la manera de Tucídides, la historia reflexiva o didáctica, y la historia filosófica o Filosofía de la Historia. Esta última se caracteriza por el hecho de considerar que la razón do-

mina el mundo, y en consecuencia la historia universal es un proceso racional. Más concretamente, la historia mundial es un proceso por el cual el espíritu alcanza una conciencia real de sí mismo como libertad: «La historia mundial es el progreso de la conciencia de la libertad».

La unidad concreta de desarrollo del espíritu del mundo (*Weltgeist*) es el espíritu nacional o espíritu del pueblo (*Volksgeist*). El espíritu del pueblo es la expresión de su cultura: el arte, la religión, la filosofía, la organización jurídica, etc. Los *Volksgeist* son momentos históricos del *Weltgeist*, y su sucesión temporal manifiesta el inexorable desarrollo del Espíritu. Además, en cada período histórico hay un pueblo que domina necesariamente sobre los demás, guiando el desarrollo cultural de toda una época, de modo tal que le confiere sus características específicas. En este sentido hay que entender la noción hegeliana de historia como tribunal de los pueblos, porque los acontecimientos históricos que marcan el destino de las naciones no son otra cosa sino momentos necesarios —y por lo tanto justos— del desarrollo dialéctico del Absoluto.

El contenido del espíritu del pueblo es anterior y superior al individuo. El particular accede a la vida del Espíritu a través de su identidad con el colectivo social del pueblo al que pertenece. Por otra parte, entre las formas de agregación social, la superior es el Estado. En consecuencia, el desarrollo dialéctico pleno de la nación lleva hacia el Estado, en cuanto manifestación superior del espíritu objetivo. Desde esta perspectiva peculiar, el estado-nación prusiano representa para Hegel el apogeo del estadio dialéctico último.

¿Por qué el estado prusiano ocupa un puesto tan importante de culmen de la historia? Hegel considera que la historia universal sigue un movimiento que va del Este al Oeste: de los imperios orientales despóticos a la civilización cristiana europea, pasando por la Grecia antigua y la aparición del principio democrático. Ahora bien, en la Europa cristiana el pueblo alemán es el que posee más interioridad, y ha sido buen terreno para la germinación de la Filosofía del Espíritu. Superando la distinción entre pensamiento y realidad, el espíritu nacional alemán representa la plena madurez del hombre, que alcanza la libertad suprema de saberse un momento del Absoluto.

Cada estado se afirma como individuo soberano frente a otro estado. No hay ningún poder soberano por encima de los

estados: para dirimir una disputa inter-estatal la solución es la guerra. La guerra es necesaria: es necesario que el finito, la propiedad y la vida, se pongan como contingentes. La guerra es un medio, doloroso pero necesario, para que la historia dé un paso adelante. Según Ballesteros, «en Hegel, la defensa del imperialismo como clave del progreso, está unida al hecho de que "solamente un pueblo es el portador del espíritu universal en cada época de la historia, y por lo tanto el espíritu de los otros pueblos carece de derechos frente a él". Este dominio de una nación sobre las otras está en una estrecha relación con el valor militar, porque el "fundamento del mundo moderno ha dado al valor militar su aspecto más elevado, en cuanto su expresión aparece ya en cuanto miembro de una totalidad contra otra totalidad", y el valor militar es por eso el fundamento mismo del reconocimiento jurídico de la hegemonía: "Las guerras constituyen el instante en el que el reconocimiento da un sentido a la historia"»[15].

La tendencia nacionalista de Hegel será una fuente de inspiración para muchos políticos de la Europa central y oriental. Pero influirá sobre todo su visión del Estado como máxima manifestación del Espíritu objetivo, abriendo camino a políticos visionarios y totalitarios del siglo XX. Hegel afirma también la importancia de los grandes individuos como «instrumentos» del *Weltgeist*. Un caso prototípico es Napoleón, a quien Hegel vió triunfante después de la batalla de Jena, en la apoteosis de su esplendor.

Al momento de interpretar la filosofía de la historia hegeliana, algunos la han acusado de cinismo: la historia como juez llevaría a la fuerza como derecho legítimo. Pero quizá bajo esta visión se puede vislumbrar por parte de Hegel un exceso de confianza en el elemento racional de la historia: los elementos irracionales, al final, desde el punto de vista del Absoluto, se hacen racionales mediante la *astucia de la Razón*.

8. La esfera del Espíritu Absoluto

Hemos visto sumariamente las esferas del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo. Ahora tenemos que ascender hasta la cima del sistema hegeliano: el saber absoluto del Absoluto.

---

[15] J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1989, pp. 38-39.

El espíritu absoluto existe únicamente a través del espíritu humano, cuando este espíritu finito alcanza un nivel de conocimiento que en la *Fenomenología* Hegel llamó conocimiento absoluto. Es la conciencia del espíritu finito de ser un momento de la vida del Absoluto. Este conocimiento absoluto se puede desarrollar a través de tres saberes: el arte (aprehender *lo bello* que se manifiesta en la naturaleza, pero sobre todo en la obra de arte), la religión y la filosofía. Arte, religión y filosofía conducen hacia el conocimiento absoluto del Absoluto.

La belleza es la apariencia sensible de la idea, y se coge a través de la intuición estética. En la obra de arte hay dos elementos: la forma sensible y la idea (unidad de subjetividad y objetividad). Según la armonización de estos dos elementos, se puede hablar de un *arte simbólico*: predomina el elemento sensible sobre el espiritual (Egipto); un *arte clásico*: hay una perfecta armonía entre los dos elementos (escultura griega); y, finalmente, un *arte romántico*: predomina el elemento espiritual, cogido como movimiento, acción, conflicto (poesía, música, pintura). Es el arte cristiano.

Una manera distinta de alcanzar el Absoluto es el conocimiento religioso, que es un pensamiento no conceptual. Hegel lo denomina pictórico o representativo, un pensamiento revestido de fantasía. Hay distintos tipos de religión: a) *Naturreligion*, que es la religión de la sustancia. Dios es concebido como universal indiferenciado; b) la religión de la *individualidad espiritual*: Dios es espíritu, pero en la forma de una persona o personalidad individual (religión hebrea, griega y romana); y, finalmente, c) la *religión absoluta*, es decir, el cristianismo. Dios es el espíritu infinito, no sólo trascendente sino también inmanente. Dios no es indiferenciado, es Trinidad de Personas, vida espiritual infinita. Además la *kenosis* del Verbo —que se verifica históricamente en la Encarnación, Pasión, Muerte y Resurrección de Jesucristo—, que es «escándalo para los judíos, necedad para los paganos» (1 Cor 1, 23), encuentra su colocación lógica dentro del sistema hegeliano; es el momento central dialéctico de la evolución del Espíritu. Efectivamente, en Jesucristo se realiza la toma de conciencia por parte del hombre de su esencial identidad con el Espíritu Absoluto. El cristianismo es la verdad absoluta, pero expresada en forma de *Vorstellung*, de representación.

La diferencia entre religión y filosofía reside en el modo de concebir a Dios: la filosofía supone el paso de la *Vorstellung* al pensamiento puro. Para Hegel, ambas formas son verdaderas, pero es más profunda, más real la filosófica.

Hegel parece sincero en su defensa del cristianismo y en el pensar que está sosteniendo la ortodoxia. En realidad, subordina la religión a la filosofía, ya que la interpretación última de los misterios es confiada a la filosofía y no a la religión. El cristianismo sería, en realidad, un hegelianismo exotérico, y al revés, el hegelianismo sería un cristianismo esotérico. Hegel, por lo tanto, representa un paso ulterior en el proceso de secularización: las verdades sobrenaturales —los misterios del cristianismo— son sustituidas por verdades filosóficas racionales. La historia de la filosofía es un proceso racional que se concluye en el sistema hegeliano, donde al final se llega a la autoconciencia absoluta. Hegel ve los sistemas filosóficos anteriores como precedentes, premisas del idealismo absoluto.

* * *

Romanticismo e idealismo marcan un paso todavía más extremo en el proceso de secularización característico de la Modernidad. La identificación —poética o metafísica— del hombre con la totalidad, y que puede tomar la forma de una Naturaleza divinizada, o del Espíritu Absoluto en devenir, hacía que la distinción entre Absoluto trascendente y mundo creado desapareciera. La afirmación de la relatividad de todo valor (nihilismo) y la absolutización de valores relativos (nacionalismo, marxismo, cientismo), derivará posteriormente en la intramundanización de los valores absolutos.

El espíritu romántico entendido como el expanderse de una libertad individual sin tener en cuenta un orden moral objetivo sigue siendo un elemento clave de la cosmovisión contemporánea de vastos sectores de la sociedad occidental. El sistema idealista, en cambio, hoy parece definitivamente periclitado. Pero no hay que olvidar que detrás de Marx, Nietzsche, Comte, Kierkegaard y tantos otros, se encuentra en distintas formas —como maestro o como enemigo a destruir— la sombra de Hegel.

6. *La reacción anti-hegeliana: Sören Kierkegaard*

El sistema hegeliano tendía a la identificación de la trascendencia con la historia universal, y subordinaba la fe a la razón. Además, la persona humana era sólo un momento del desarrollo dialéctico del Espíritu Absoluto. Las reacciones críticas surgieron inmediatamente después de la muerte de Hegel. Si el idealismo se insertaba en el proceso de secularización entendido en sentido fuerte, algunas de las críticas anti-hegelianas compartían con Hegel una actitud anti-trascendente: Feuerbach y Marx, sobre los cuales nos ocuparemos más adelante, transforman el idealismo en un materialismo cerrado a toda apertura supramundana; Schopenhauer y Nietzsche, también ellos anti-hegelianos, critican la visión trascendente de la vida, considerada como una gran mentira que impide mirar a la realidad. La reacción anti-hegeliana que trata de recuperar la instancia trascendente, la superioridad de la fe sobre la razón y el carácter único e irrepetible de la persona humana será la de Soren Kierkegaard, que ejercerá una gran influencia en distintas corrientes del pensamiento contemporáneo.

Kierkegaard nace en Copenhagen en 1813, y muere en la misma ciudad en 1855. Es un pensador no sistemático. Entre sus obras más importantes, citamos: *Aut-Aut*, 1843; *Temor y Temblor*, 1843; *La repetición*, 1843; *Migajas filosóficas*, 1844; *El concepto de la angustia*, 1844; *Estadios en el camino de la vida*, 1845, *Apostilla conclusiva no científica a las «Migajas filosóficas»*, 1846; *La enfermedad mortal*, 1849; *Ejercicio del Cristianismo*, 1849.

Los documentos más relevantes para conocer el pensamiento íntimo de Kierkegaard son su voluminoso *Diario*, y en segundo lugar una obra breve, escrita en 1848, pero que será publicada a título póstumo en 1859: *Mi punto de vista de mi actividad de escritor*. En esta obra, una especie de declaración pública, el pensador de Copenhaguen abre al lector parte de su mundo interior. En ella aparecen las complicadas relaciones que tuvo con sus seudónimos, la conexión entre su obra edificante y su obra estética, y revela, si bien es cierto con pudor, su relación personal con Dios

Desde el comienzo Kierkegaard se define como un «escritor religioso»: «el contenido de este pequeño libro afirma, pues, lo

que realmente significo como escritor: que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de «llegar a ser cristiano», con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilusión de que en un país como el nuestro todos somos cristianos»[16]. En este rico y al mismo tiempo claro fragmento, encontramos la definición de lo que después será denominado por nuestro autor «el problema»: «cómo llegar a ser cristiano». Este problema no se entiende si no se encuadra en la dialéctica kierkegaardiana entre cristianismo y Cristiandad.

La Cristiandad consiste fundamentalmente en pertenecer a una comunidad eclesial —la Iglesia Luterana de Dinamarca— representante del «orden establecido». Es una pertenencia que no implica un modo determinado de vida: uno es cristiano porque ha sido bautizado cuando era niño, porque va a la iglesia el domingo, escucha el sermón del pastor y canta himnos. Pero aquello que el cristiano escucha el domingo no influye en su vida del lunes siguiente. La Cristiandad, dirá Kierkegaard, es una ilusión. La tarea que se propone el filósofo danés —tarea que interpreta como un encargo divino— será desvelar esa ilusión y ese engaño de la Cristiandad, y presentar el verdadero cristianismo, que no es una doctrina para ser expuesta sino para ser vivida.

En el prefacio de los dos primeros *Discursos edificantes* —es decir, en una obra religiosa— introducirá «la categoría»: «el individuo»: «tenía plena conciencia de que yo era un escritor religioso y que como tal me importaba «el individuo» («el individuo», en oposición a «el público»), pensamiento en el que está contenida toda una filosofía de la vida y del mundo»[17].

«El problema» —cómo hacerse cristiano— y «la categoría» —el individuo— se integran mutuamente. El verdadero cristiano será el individuo, la persona singular delante de Dios.

La categoría del individuo, presentada bajo distintas ópticas a través de las obras seudónimas y la comunicación directa, tiene una gran significación dialéctica. Kierkegaard se encuentra en un ambiente intelectual cargado de idealismo: el sistema —así se referirá siempre a la construcción filosófica hegeliana— anula al

---

[16] S. KIERKEGAARD, *Mi punto de vista*, Aguilar, Madrid 1988, p. 8.
[17] *Ibidem*, p. 26.

individuo, porque éste es concebido como un momento del infinito, como simple *modo* —utilizando terminología spinoziana— del Absoluto. El sistema omnicomprehensivo no deja espacio alguno a la libertad, que queda reducida a la autoconciencia de la necesidad. La «mediación» entre los opuestos, operada por la dialéctica hegeliana, será la vida del Absoluto, el proceso necesario de su devenir. Una mediación, por tanto, necesaria y no libre, en la que las elecciones «libres» de los individuos son sólo momentos de la autoafirmación de la vida absoluta del Absoluto. El absoluto se identifica con el mundo y con la historia universal. En este contexto se comprende la afirmación clara y rotunda de Kierkegaard: «toda la confusión de los tiempos modernos consiste en haber olvidado la diferencia absoluta, la diferencia cualitativa entre Dios y el mundo».

Pero ¿qué es el individuo para Kierkegaard? El filósofo danés concibe al hombre como un ser dialéctico. El hombre no es «uno» desde su inicio: es un compuesto que tiene como tarea propia llegar a ser «individuo», poniendo la «síntesis» que confiere la unidad a los distintos elementos que lo integran. Sin embargo, no se trata de un proceso necesario, pues la síntesis del individuo es el producto de una elección: ésta se alcanza cuando el hombre se ha escogido a sí mismo libremente, pero sólo si lo ha hecho apoyándose en el Absoluto, como ser libre y al mismo tiempo como dependiente de la Potencia Divina: «entrando en relación consigo mismo, queriendo ser él mismo, el hombre se fundamenta en transparencia en la potencia que lo ha puesto»[18].

Los análisis existenciales de Kierkegaard presentan diversos niveles de composición en el hombre. En primer lugar, el hombre es una síntesis de cuerpo y alma. A través del cuerpo y el alma los hombres pueden descubrir las posibilidades y las limitaciones de su propia existencia. La síntesis entre alma y cuerpo es denominada «espíritu». El espíritu pone en relación el alma y el cuerpo, donde se despierta la autoconciencia. Cuando el hombre comienza a reflexionar, después de la etapa inocente de la infancia, el espíritu pone el alma frente al cuerpo: el yo conoce lo que significa cada cosa, sus determinaciones y sus posibilidades, su

[18] Idem, *La malattia mortale*, I, A, en *Kierkegaard. Opere*, ed de C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 626.

complementariedad y su oposición. Inicia así el proceso de autoconstitución del individuo, de la autoafirmación.

El yo se constituye en una doble relación: cuerpo y alma deben entrar en relación a través del espíritu, pero el espíritu es al mismo tiempo una relación consigo mismo, es decir, debe autofundamentarse. Sin embargo, hay que establecer si esta autofundamentación es absoluta o derivada. Kierkegaard entiende esta estructura relacional del hombre no sólo en sentido ontológico, sino sobre todo en sentido ético-religioso. Piensa que una relación que se relaciona consigo misma —es decir un yo— tiene que haberse puesto a sí misma o haber sido puesta por otro. Lo propio de la existencia humana es que no puede ponerse a sí misma, de donde se sigue que ha sido puesta por otro. En ese doble relacionarse, el yo debe escoger si fundamentarse sobre un tercero, es decir sobre la potencia que ha puesto el espíritu mismo, Dios, o autofundamentarse a sí mismo. El yo que se fundamenta en el Absoluto es libertad, precisamente porque ha escogido el Absoluto, que es su origen y su fin, es decir, su verdad intrínseca; el yo que se ha escogido a sí mismo como autofundamento, en cambio, es desesperación. «El yo es libre no porque se transfiera a sí mismo y se anule en el infinito, ni siquiera porque abandone su ser (...) en el finito, sino porque se alza como afirmación de capacidad de elegir el Absoluto»[19].

El yo que se fundamenta sobre sí mismo, dándole la espalda al Absoluto, se desespera porque ha traicionado su propio ser dialéctico, porque hace violencia a su estructura óntica más íntima: ser un espíritu —síntesis de alma y cuerpo— fundamentado en Dios. El yo desesperado se podrá desesperar en la vida estética, o porque escoge el finito, que no le puede satisfacer, o porque escoge el infinito pero fantásticamente: como las infinitas posibilidades, sin determinarse como espíritu. En definitiva, quien no elige fundamentarse en el Absoluto no ha elegido en realidad, porque el hombre que se pierde en lo inmediato o en la posibilidad infinita del pensamiento no se determina como espíritu, y carece de un verdadero y propio yo.

Los análisis existenciales de Kierkegaard nos conducen a otros niveles de constitución dialéctica: finitud e infinitud; nece-

[19] C. Fabro, *La fondazione metafisica della libertà di scelta in Soren Kierkegaard*, en *Riflessioni sulla Libertà*, Maggioli, Perugia 1983, p. 206.

sidad y posibilidad; tiempo y eternidad. Después de estos análisis, el individuo kierkegaardiano aparece como:

a) un ser individual: las únicas cosas que existen son individuos, lo abstracto no existe;

b) dialéctico: en el hombre hay diversos componentes que se deben sintetizar;

c) en proceso: la síntesis del espíritu no viene dada, es un esfuerzo libre para encontrar la unidad en el fundamentarse del yo en el Absoluto;

d) como consecuencia, la síntesis del espíritu se convierte en una tarea ético-religiosa, pues se trata de la constitución del individuo delante de Dios;

e) finalizado teológicamente: el individuo se autoafirma a sí mismo sólo delante de Dios; la falta de fundamento en el Absoluto lleva al yo a la desesperación y a la pérdida de sí mismo.

Según la conciencia que uno tenga de sí mismo, esto es, dependiendo de la fuerza que tenga la autoafirmación del yo, el hombre se encuentra en situaciones existenciales diversas, atraviesa distintos *estadios* existenciales. Pero no es una evolución psicológica necesaria: pasar de un estadio a otro es una decisión de la libertad. El estadio *estético* está bajo el dominio de la impresión sensible: se vive superficialmente en lo inmediato. En el estadio *ético* la vida se ordena según el cumplimiento del deber. Es el reino de *lo uno o lo otro*, es decir de la distinción entre el bien y el mal. Es el estadio de lo general, del orden moral. El estadio *religioso* es encontrarse frente a Dios. Según Kierkegaard existen dos tipos de religiosidad fundamentales: la *religiosidad A*, en el que la relación con Dios es el fondo absoluto de la existencia; y la *religiosidad B*, constituida por la relación con Dios en el tiempo, es decir, con Cristo. Pasar de la A a la B implica un salto de calidad: es necesario atraversar la paradoja de Cristo, un Dios que se hace hombre. Aceptando a Cristo a través de la fe se llega a ser un auténtico individuo.

El paso del estadio ético al religioso se realiza a través de la angustia y la desesperación. Es un paso vital, no teórico. El hombre mismo es la fuente de la angustia, que consiste en la constatación de la imposibilidad de realizar la perfección ética, a causa de la finitud humana. La negación de la fundamentación trascendente de la relación consigo mismo, que constituye su existencia, lleva a la deseperación, una enfermedad mortal. En el sentido

más fuerte es el pecado como ruptura con Dios y el consecuente encerrarse en sí mismo. Nadie puede vivir fuera del cristianismo sin ser un desesperado. La angustia y la desesperación dan inicio al camino hacia la fe. La fe sustituye a la deseperación con la esperanza y a la angustia con la confianza en Dios. Pero se trata de una fe que comienza donde termina el pensamiento, y por eso se debe hacer un salto dejando atrás la razón. La fe es una paradoja y un escándalo para la razón: Jesucristo es un signo de contradicción. A través de la fe podemos convertirnos en contemporáneos de Cristo.

* * *

Kierkegaard presenta una de las críticas más radicales al sistema hegeliano, con su revaloración del singular como individuo dotado de dignidad, y con la función central de la fe para alcanzar el Absoluto. De Kierkegaard parten diversas corrientes filosóficas contemporáneas, como algunas manifestaciones del personalismo y del existencialismo. Su obra pasó inadvertida en su siglo, pero a partir del siglo XX asistimos a una auténtica *Kierkegaard Renaissance*.

La lectura kierkegaardiana de algunos representantes del existencialismo, como Heidegger y Sartre, adolecen de parcialidad. Sus análisis de la angustia y la desesperación encuentran una cierta inspiración en el pensador danés, pero ni la angustia ni la desesperación son la última palabra de Kierkegaard. Si confiamos en la sustancial sinceridad de las confesiones de este autor, tendremos que admitir el carácter religioso que Kierkegaard quiso imprimir a su obra. No se puede entender a Kierkegaard fuera del radicalismo cristiano, que se encuentra en posición dialéctica respecto a la racionalización hegeliana de los misterios de la fe, y a la reducción del cristianismo a cultura operada por algunas cristiandades luteranas del siglo XIX. La lectura existencialista queda fundamentalmente como una versión trunca del pensamiento de Kierkegaard.

Si la lectura existencialista es parcial, también peca de exagerada la pretensión de convertir a Kierkegaard en un pensador católico *in abscondito*. A pesar de sus críticas al luteranismo de su época, su afirmación del mérito de las obras y de otros elementos de la dogmática católica, Kierkegaard queda lejos de la ortodo-

xia, sobre todo en lo que respecta a la relación fe-razón y al carácter razonable —no racionalista— de la fe

Kierkegaard tiene mucho que decir al hombre contemporáneo. Su misión fue la de abrir caminos, que podrán ser transitados con provecho por los que quieren encontrar en el hombre una fundación teológica y un destino trascendente

Kierkegaard, enfrentándose a Hegel, volvía a colocar en el centro de la atención antropológica al individuo singular. No al individuo autónomo del liberalismo, sino al individuo que encuentra el sentido de su existencia en su fundamentación teológica, en el saberse delante de Dios. En este sentido, Kierkegaard no es sólo el anti-Hegel, sino, como veremos, el anti-Nietzsche[20],

[20] Cfr. M. FAZIO, *Un sentiero nel bosco. Guida al pensiero di Kierkegaard*, Armando, Roma 2000 (trad. esp. EDUCA, Buenos Aires 2007); *Kierkegaard: un'ermeneutica possibile*, in «Ermeneutica e Metafisica», Città Nuova, Roma 1995, pp. 97-106; *Il singolo kierkegaardiano: una sintesi in divenire*, «Acta Philosophica» 2 (1996), 221-249; *Diventare soggetto*, «Il singolo» (Potenza) (2000), 61-84.

SEGUNDA PARTE

LA MODERNIDAD IDEOLÓGICA

La revolución cultural producida por la Ilustración y el romanticismo hizo que el antropocentrismo radical tratase de encontrar una justificación absoluta. Con otras palabras, si el Absoluto, Dios, no ejercía más su papel tradicional de centro y fundamento del mundo y de la existencia humana, el hombre debía encontrar otro centro y otra cimentación. Los siglos XIX y XX son en gran parte siglos absolutizadores, es decir siglos en los que hay una presunta transferencia de valores absolutos a regiones de la realidad que son de por sí relativas y contingentes. Cuando falta Dios, el hombre trata de ocupar el hueco dejado por la trascendencia, a no ser que se deje llevar por el nihilismo y la falta de sentido. La historia de las ideologías políticas contemporáneas es la historia de la absolutización de lo relativo. La libertad, no entendida como libertad creatural, sino casi como *causa sui*, en el liberalismo; la clase proletaria en el marxismo; la nación en el nacionalismo; la raza en el nacionalsocialismo; el Estado en el fascismo, serán falsos absolutos que tratarán en vano de ocupar el lugar del Absoluto. Cuando las luchas ideológicas lleven a Europa a la destrucción material de las dos guerras mundiales, el nihilismo y la falta de sentido conquistarán un lugar en el horizonte cultural europeo. Contemporáneamente, la historia de la salvación continúa, y el

cristianismo será en estos dos siglos, al menos desde un punto de vista humano, una fuente de sentido para muchos hombres.

El proceso de absolutización de lo relativo, decíamos, fue obra de las así llamadas ideologías políticas. ¿En qué consiste un modo de pensar ideológico? Siguiendo a Ibáñez Langlois, una ideología se caracteriza por un elemento *a priori* de intereses preconstituidos; por una tendencia al esquematismo vago, que configura la ideología como algo abstracto; por una intensa carga afectiva y emotiva ligada a estos conceptos abstractos; por una visión reduccionista de la naturaleza humana; y, finalmente, por un elemento de carácter utópico, que desempeña el papel de una escatología secularizada. Después de esta descripción del modo de pensar ideológico, el estudioso chileno da una definición esencial: «ideología es un sistema de ideas simplificado para el uso de la masa y con fines de conquista y ejercicio del poder»[1].

Si bien coincidimos con Ibáñez Langlois, consideramos interesante ofrecer otros análisis del concepto de ideología, ya que este término se demostró polisémico. El origen histórico del concepto de ideología se encuentra en la escuela sensista de *Destutt de Tracy (1754-1836)*, que tenía la pretensión de establecer una disciplina filosófica básica que sirviera de fundamento a todas las ciencias, con la función de estudiar el origen, los límites y el desarrollo de las ideas. Esta *prima philosophia* sería la ideología. Napoleón utilizará peyorativamente este término, entendiendo por tal una construcción intelectual abstracta alejada del sentido común de la gente normal. Pero será con Marx que este concepto encontrará su máxima difusión. Según el filósofo alemán, la ideología reviste dos sentidos diferentes. En primer lugar, la ideología es una representación falsa de la realidad, identificable con la alienación religiosa y filosófica, a provecho de la clase dominante, y que tiene como objetivo la perpetuación del dominio de los ricos sobre la clase desposeída. Pero existe otro sentido de la ideología, todavía más vasto. Una vez que se instaure la sociedad comunista sin clases, la ideología permanece como estructura del espíritu humano: es la conciencia inmediata de la realidad social vivida por grupos de hombres situados históricamente.

[1] J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Doctrina Social de la Iglesia*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 247.

Karl Mannheim, en un escrito muy leído en el siglo pasado (*Ideologie und utopie*, 1929), realiza una transformación del concepto de ideología: esta es, sí, el producto de una relación de dominio social, pero al mismo tiempo es un elemento estructural y permanente de la historia de las sociedades humanas. Mannheim aceptaba de esta manera algunos elementos de la sociología funcionalista americana. Para Parsons la ideología es un sistema de creencias recibida por todos los miembros de una colectividad, orientada a la integración de la misma colectividad. Bell, por su parte, considera que es un sistema abarcador de toda la realidad, un cuerpo de creencias animado por la pasión y que tiende hacia la transformación total de los modos de vida.

En cuanto conjunto de creencias totalizante, la ideología se relaciona con la religión. La gran diferencia con la fe religiosa radica en su origen humano: la ideología pretende sustituir a la religión en su papel de saber total. Con otras palabras, la sustitución de la religión por la ideología es una de las manifestaciones del paso de la heteronomía —el mundo recibe su origen y su sentido último de Dios— a la autonomía entendida en sentido absoluto —el mundo humano se autofunda, sin ninguna referencia a la trascendencia—. De aquí que podamos definir las ideologías como «religiones de lo temporal» (Julien Benda, *La trahison des clercs*, 1927) o «religiones secularizadas» (Raymond Aron, *L'âge des empires et l'avenir de la France*, 1945). Como bien escribe Dawson, «para el cristiano, el significado de la Historia era un misterio que sólo la luz de la fe podía revelar. Pero los apóstoles de la religión del progreso negaban la necesidad de la revelación divina y creían que el hombre no tenía más que seguir la luz de la razón para descubrir el significado de la Historia en las leyes del progreso que gobiernan la vida de la civilización. Pero, incluso en el siglo XVIII, resultaba complicado lograr que ese optimismo fácil se ajustara a los hechos de la Historia. Era necesario explicar que hasta aquel momento la luz de la razón resultaba velada por las fuerzas tenebrosas de la superstición y de la ignorancia, personificadas por una religión organizada. Pero de ser así, la Enciclopedia resultaba ser, nada menos, que una nueva revelación, y si se había de triunfar sería necesario que los nuevos creyentes se organizaran en una nueva iglesia, que podría denominarse, indistintamente, escuela de filósofos, sociedad secreta de *illuminati*, asociación de francmasones o partido político. Y eso

fue en realidad lo que sucedió, y, ciertamente, las nuevas iglesias racionalistas demostraron ser no menos intolerantes y dogmáticas que las sectas religiosas del pasado. La revelación de Rousseau fue seguida de una serie de revelaciones sucesivas —idealista, positivista y socialista—, con sus profetas y sus iglesias»[2].

Según Chabot, la función de las ideologías en la vida de las sociedades se podría resumir en las siguientes notas dominantes: sustitución (de la fe religiosa por las doctrinas políticas); inmanencia (la afirmación del más acá y el olvido del más allá); salvación (la ideología política es la única verdad capaz de abrir a la humanidad los caminos de la felicidad, pero una felicidad que se encontrará en esta tierra, en un futuro indeterminado)[3].

La dialéctica entre una visión trascendente de la vida humana y de la historia, por una parte, y la afirmación absoluta de valores intramundanos, por otra, fue puesta de relieve con particular intuición por Dostoievsky. En la novela *Los hermanos Karamazov*, Ivan Fedorovic afirma que «si destruis en el hombre la fe en la propia inmortalidad, inmediatamente se apagará en él no sólo el amor, sino también cualquier fuerza vital capaz de perpetuar la vida en el mundo. Y no sólo eso: entonces no habrá nada inmoral, todo será permitido, incluso la antropofagia. Pero no hemos acabado: (...) para cada individuo, como nosotros ahora por ejemplo, que no crea ni en Dios ni en la propia inmortalidad, la ley moral natural debe transformarse inmediatamente en lo opuesto de la antigua ley religiosa, y el egoísmo, llevado hasta el delito, debe ser no sólo permitido al hombre, sino incluso reconocido como la solución necesaria, la más razonable, e incluso diría la más noble, en sus condiciones»[4]. La pérdida del horizonte trascendente produciría un desmoronamiento de los valores morales. Según el personaje dostoievskiano, la falta de fe en el más allá desemboca en el nihilismo. En la misma novela, otro personaje, Rakitin, califica esta teoría de infamia. Y concluye, reafirmando la fe en el hombre: «La humanidad encontrará en sí misma la fuerza de vivir por la virtud, ¡aun sin creer en la inmor-

---

[2] C. DAWSON, *Dinámica de la Historia Universal*, Rialp, Madrid 1961, pp. 187-188.

[3] Cfr. J.-L. CHABOT, *Histoire de la pensée politique (XIX et XX siècle)*, Masson, Paris 1988, pp. 8-9.

[4] F. DOSTOIEVSKY, *Los hermanos Karamazov*, I[a] parte, II, 5.

talidad del alma! La encontrará en el amor de la libertad, de la igualdad, de la fraternidad...»[5].

Después de Auschwitz, Hiroshima, los archipiélagos Gulag y la difusión de una cultura de la muerte, el lector podrá juzgar cual de los dos personajes tenía razón.

En esta segunda parte de nuestro libro dedicaremos tres capítulos al estudio de las principales ideologías políticas: liberalismo, nacionalismo y marxismo. Al mismo tiempo, es necesario analizar un movimiento cultural que influye en la formación de las ideas, y que se entrelaza con las ideologías: el cientismo.

Si en la primera parte hemos descrito sumariamente el proceso de secularización entendido como desclericalización del mundo medieval —secularización como afirmación de la secularidad y de la autonomía relativa de lo temporal—, la Modernidad ideológica, heredera de la Ilustración, del romanticismo y del idealismo, es la manifestación de la secularización entendida en el sentido más fuerte, es decir como afirmación de la autonomía absoluta de lo humano. Volveremos a tratar acerca del primer sentido de la secularización en la tercera y cuarta parte de este curso.

[5] *Idem*, I[a] parte, II, 7.

V

EL LIBERALISMO

1. ¿Qué es el liberalismo?

Intentar ofrecer una definición del liberalismo no es una tarea fácil. Hay algunos autores que lo consideran una empresa imposible. El problema se presenta en el momento de indicar sus elementos más característicos. Parece preferible hablar de *liberalismos* más que de un pensamiento liberal unívoco. No obstante todo esto, consideramos teóricamente factible una descripción sumaria de la ideología que se encuentra en la base de los distintos liberalismos.

Para evitar ulteriores confusiones, querríamos aclarar desde el comienzo la terminología que emplearemos en este estudio. Entendemos por *liberalismo* un modo de pensar ideológico, por *democracia liberal* la manifestación político-institucional de esta ideología, y por *capitalismo* un sistema económico ligado a ella.

Según G. Cotroneo, las raíces del pensamiento liberal se pueden encontrar en la reflexión filosófica sobre la tolerancia, que surge después del periodo de guerras de religión en la Europa del siglo XVI. La libertad política de los modernos tendría como base el principio de tolerancia, que proponía el método del diálogo en vez del enfrentamiento entre las diversas formas de interpretar lo divino y su relación con el mundo. El diálogo será, precisamente, el procedimiento característico de una comunidad que se defina

como «liberal». A partir de los socinianos antitrinitarios italianos, pasando por Montaigne, Spinoza y Locke, el principio de tolerancia irá adquiriendo perfiles siempre más precisos y definidos.

De la tolerancia religiosa se pasó a la problemática más estrictamente política: para asegurar la tolerancia era necesario afirmar la *neutralidad* del Estado frente no sólo a las creencias, sino también a las actividades *privadas* de los ciudadanos. Este segundo principio —neutralidad del Estado en la cuestiones últimas y en las estrictamente privadas— llevó a una consecuencia teórica fundamental: la distinción entre el Estado y la sociedad. De aquí la definición de Walzer del liberalismo como «el arte de la separación» entre lo público y lo privado.

El liberalismo político clásico se caracteriza también por ser una *teoría de los límites del Estado*, es decir, un intento de encontrar los medios a través de los cuales el Estado no pueda violar los derechos individuales de los ciudadanos, en abierta crítica contra la monarquía absoluta. Los medios empleados por el liberalismo para lograr la salvaguardia de tales derechos son bien conocidos: la *representación* política de los ciudadanos, la separación y limitación recíproca de los poderes políticos, y el establecimiento de un *estado de derecho* donde, utilizando la expresión kantiana, la organización política debe crear las garantías en las que la libertad de cada uno pueda coexistir con la libertad de todos.

El fundamento de esta nueva teoría política se basaba en una antropología que giraba en torno a una concepción de la naturaleza humana de carácter individualista. Las leyes y las instituciones jurídicas, inventadas por el hombre para hacer frente a las necesidades humanas, no gozaban del prestigio de la sanción divina: «no existiendo un parámetro de referencia absoluto con el que relacionar las opiniones (como sucedía cuando la ley humana debía ser conforme a la divina), se aceptó la "regla" que, frente a la imposibilidad de alcanzar la unanimidad de las opiniones, las decisiones debían ser tomadas por la mayoría»[1]. Hay que aclarar que, al menos en un primer momento, la «mayoría» era sólo la de los ciudadanos que tenían derechos políticos, una élite económica y cultural. La alianza entre liberalismo y democracia como forma de gobierno popular llegará con la segunda revolución industrial, alrededor de los años 70 del siglo XIX.

---

[1] G. COTRONEO, *Liberalismo*, en *Dizionario di Politica*, Ave, Roma 1993, p. 451.

A la libertad religiosa y a la libertad política se unió la libertad económica. La distinción entre sociedad civil y Estado hizo que se viera la primera como «el lugar de la libertad, de la creatividad, de la espontaneidad, incluso del desorden, y el segundo el lugar de la autoridad (...) y también del conformismo, de la burocracia, de la rigidez institucional»[3]. El mundo de la economía debía permanecer fuera de la esfera del poder estatal: las leyes del mercado —la *mano invisible* de Adam Smith— bastaban para crear riquezas, para satisfacer las necesidades materiales de los hombres, y para progresar económicamente en forma continua.

Si al comienzo habíamos señalado que el capitalismo es un sistema económico ligado a la ideología liberal, hay que añadir que en su formación histórica intervienen otros factores: la mecanización industrial desde una perspectiva tecnológica, y una actitud de materialismo práctico bajo el aspecto moral.

Dejando de lado las cuestiones de técnica económica, considero importante poner en evidencia el espíritu que se encontraba detrás de las instituciones económicas liberales. Un pasaje de la novela *Crimen y castigo*, de Fiodor Dostoievsky, puede servirnos de ayuda. En esta célebre obra, uno de los personajes, Pëtr Petrovic, favorable a las «nuevas ideas», realiza una defensa encendida de la libertad económica, que en parte recuerda el elogio de los vicios privados de Mandeville: «Hasta ahora se nos ha dicho: "Ama a tu prójimo". Pues bien, si pongo este precepto en práctica, ¿qué resultará? Pues resultará que dividiré mi capa en dos mitades, daré una mitad a mi prójimo y los dos nos quedaremos medio desnudos. Un proverbio ruso dice que el que persigue varias liebres a la vez no caza ninguna. La ciencia me ordena amar a mi propia persona más que a nada en el mundo, ya que aquí abajo todo descansa en el interés personal. Si te amas a ti mismo, harás buenos negocios y conservarás tu capa entera. La economía política añade que cuanto más se elevan las fortunas privadas en una sociedad, o dicho en otros términos, más capas enteras se ven, más sólida es su base y mejor su organización. Por lo tanto, trabajando para mí solo, trabajo, en realidad, para todo el mundo, pues contribuyo a que mi prójimo reciba algo más que la mitad de mi capa, y no por un acto de generosidad individual y privada, sino a consecuencia

[3] *Ibid.*, p. 454.

del progreso general. La idea no puede ser más sencilla para comprenderla. Sin embargo, ha necesitado mucho tiempo para abrirse camino entre los sueños y las quimeras que la ahogaban»[3].

La aplicación del modelo político del liberalismo clásico —llamado también paleo-liberalismo— lejos de resolver los problemas económico-sociales agravó la situación de desigualdad. El rápido proceso de industrialización, y el respeto «dogmático» de la libertad económica, es decir la no intervención del Estado en el desarrollo de la vida económica de una sociedad, provocó la creación de una aristocracia capitalista y de una masa de proletarios indigentes. A este hecho histórico hay que añadir dos factores de tipo ideológico. Primero de todo, una concepción naturalista de la vida económica característica del liberalismo: el mercado posee leyes económicas espontáneas que se consideran autosuficientes; segundo, una actitud moral de rasgos economicistas, que se concreta en considerar que el fin último de la actividad económica es el mayor beneficio posible, con la consecuente subordinación de lo específicamente humano al dato cuantitativo. Teniendo presentes estos elementos, es fácil considerar que al final del siglo XIX el liberalismo como ideología se encontró en una encrucijada teórico-práctica: o se renunciaba a la dogmática liberal, cambiando algunos conceptos-base de la ideología, o se corría el riesgo de llegar a un conflicto social permanente[4].

---

[3] F. DOSTOIEVSKY, *Crimen y Castigo*, parte II, cap. V.

[4] La conflictualidad social del liberalismo económico del siglo XIX ha sido ilustrada en una forma muy eficaz por la entera obra literaria de Charles Dickens. El más grande de los autores ingleses de hace dos siglos presenta una galería de personajes situados socio-económicamente, y provee de muchos elementos para entender las *formae mentis* de los diversos grupos. Considero que uno de los *leit motiv* de las novelas dickensianas es la dignidad personal de la gente pobre, y el rechazo decidido de la mentalidad economicista. Las críticas al sistema económico, político y social de la Inglaterra victoriana se encuentran en un contexto de profundo humanismo cristiano, manifestado, entre otros elementos, en la simpatía por el prójimo que sufre necesidad. Desde esta perspectiva se pueden leer con mucho aprovechamiento las novelas más célebres de Dickens: *Oliver Twist*, *A Christmas Carol*, *The Chimes*, *Bleak House*, *Hard Times*, etc. Dickens fue también un fenómeno de comunicación de masa: la mayoría de sus novelas fueron publicadas en revistas periódicas, que vendía decenas de millares de ejemplares. Las lecturas públicas hechas por Dickens de sus propias obras encontraron un gran éxito tanto en Inglaterra como en Estados Unidos. Esto manifiesta que, si bien hay exageraciones en el pintar la situación desesperada de vastos sectores de la población, Dickens logró despertar la conciencia de la necesidad de una cambio social. Cfr. P. ACKROYD, *Dickens*, Mandarin, London 1990.

Las diversas actitudes teóricas adoptadas frente a la cuestión social manifiestan una tensión profunda entre libertad e igualdad, que se insertaba en la misma estructura de la ideología liberal. Los distintos liberalismos nacidos en la segunda revolución industrial —por ejemplo las propuestas de transformación del papel del Estado presentadas por Green y Ritchie en Inglaterra y por Dewey en los Estados Unidos— se alejaban de la ideología del paleo-liberalismo: «las creencias y los métodos del primer liberalismo —escribía Dewey— se revelaron ineficaces para afrontar los problemas de la organización y de la integración social»[1].

Las nuevas respuestas dadas al problema suscitado por la relación libertad-igualdad cambiaron sustancialmente las tesis del paleo-liberalismo. Surgen así los neoliberalismos, de tendencias heterogéneas, y que no son susceptibles de una definición unívoca. Característica común de los neoliberalismos será la atenuación de los presupuestos ideológicos, un marcado pragmatismo, y una mirada más atenta a los problemas sociales. Si el neoliberalismo de la primera mitad del siglo XX consideraba necesario redimensionar el papel del Estado, permitiéndole una actividad reguladora del mercado, en la segunda mitad del siglo XX nos encontramos frente a la revalorización de las tesis del liberalismo clásico, causada en parte por el fracaso del estado intervencionista de tipo keynesiano o del estado socialista de tipo soviético.

Cuando nos acercamos tanto a los elementos religiosos como a los políticos, económicos y sociales del liberalismo, nos damos cuenta que en su base se encuentra una visión del hombre, aunque un tanto vaga. Bedeschi, al momento de intentar una descripción del pensamiento liberal, comparte la posición teórica de Bobbio, quien sostiene que «la doctrina liberal es la expresión, en sede política, del iusnaturalismo más maduro: ésta, de hecho, se apoya en la afirmación que existe una ley natural precedente y superior al Estado, y que esta ley atribuye derechos subjetivos, inalienables e imprescriptibles, a los individuos singulares antes del surgir de cada sociedad, y por lo tanto también del Estado. En consecuencia, el Estado, que surge por voluntad de los mis-

[1] J. DEWEY, *Liberalismo e azione sociale*, La Nuova Italia, Firenze 1946, pp. 33-34.

mos individuos, no puede violar estos derechos fundamentales (y si los viola se convierte en despótico), y en esto encuentra su función, que ha sido llamada "negativa" o de simple "guardián"»[6]. La visión del hombre del liberalismo enlazaría con la de la tradición del individualismo racionalista, característico de la filosofía ilustrada: «como persona, el individuo es superior a cualquier sociedad de la que forma parte, y el Estado, a su vez, es sólo un producto del hombre (en cuanto surge de un acuerdo o de un contrato entre los hombres mismos) y no es nunca una persona real, sino más bien la suma de individuos que tienen cada uno la propia esfera de libertad»[7].

Según Burdeau, esta antropología tiene como núcleo central el concepto de libertad, entendida y sentida como la quintaesencia de la naturaleza humana[8]. Pero, ¿de qué libertad se trata? Pregunta difícil, que obliga a una respuesta meditada. Las antropologías que nacen en el siglo XVII, siguiendo una larga tradición del pensamiento iusnaturalista romano y medieval, y bajo la imagen emotiva del buen salvaje, concibieron a la naturaleza humana como lo original, como el manantial espontáneo del cual brotan las especificidades humanas: la teorización del *status naturae* presentaba una visión del hombre entendido como individuo libre, como independiente, es decir, como un ser carente de vínculos de subordinación. Esta libertad concebida como independencia será el germen de otra noción, que se encuentra en el centro del pensamiento ilustrado y de la misma Modernidad: me refiero al concepto de *autonomía*.

Jean-Jacques Rousseau, que no puede ser considerado un pensador liberal, sin embargo ofrece una definición de libertad que será plenamente asumida por el pensamiento liberal posterior. Como ya hemos visto, la libertad, según el ginebrino, es la obediencia a la ley que nosotros mismos nos hemos dado[9]. En definitiva, libertad es para Rousseau autonomía, autolegislación. Kant llevará este concepto desde la sede política al ámbito moral y religioso.

---

[6] N. Bobbio, *Liberalismo*, en *Dizionario di filosofia*, dirigido por A. Biraghi, Edizioni di Comunità, Milano 1957, pp. 617-618.

[7] G. Bedeschi, *Storia del pensiero liberale*, Laterza, Bari 1990, p. 4.

[8] Cfr. G. Burdeau, *Le libéralisme*, Éditions du Seuil, Paris 1979, pp. 7-8.

[9] Cfr. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, libro I, cap. VIII.

A estos elementos presentes en la concepción ideológica liberal de la libertad —independencia individual, autonomía— hay que añadir una tercera nota: la indeterminación última. La libertad es capacidad de elección, pero la libertad misma no cuenta con ningún valor último con el que relacionarse y medir las elecciones que se deben hacer. Sólo los valores últimos pueden servir como puntos de referencia fijos. A lo largo de la historia del pensamiento liberal algunos intelectuales han propuesto algunas nociones-medida para orientar las elecciones: por ejemplo, el *self-interest* de Smith o la *utilidad* de Bentham y de Mill. Pero en cuanto ideología el liberalismo nunca quiso ofrecer valores últimos para responder a las preguntas más profundas de la existencia humana. Es más, desde una óptica liberal, se considera peligroso para la libertad de los individuos la afirmación de la posibilidad de un saber último y definitivo. Esta actitud, que se puede definir como una especie de *escepticismo anti-metafísico*, sin embargo, trae como consecuencia inevitable una elección de tipo ético. Según Bedeschi, el pensamiento ético-político liberal «no puede existir sin una elección precisa de valor en favor de la prioridad del individuo respecto a la sociedad, una elección de valor que es un acto de fe, pero se trata de una fe muy particular, que incluye el politeísmo de los valores. Sin politeísmo de los valores, sin confrontación y discusión y lucha entre puntos de vista diversos, entre concepciones del mundo, ideologías y posiciones políticas diversas, no hay liberalismo»[10].

Después de esta tentativa de descripción del liberalismo podemos llegar a una conclusión: el núcleo teórico más profundo del liberalismo, como ideología de carácter abstracto pero con una intensa carga emotiva, está formado por la pareja conceptual *individuo-libertad*. Burdeau subrayaba el papel central desarrollado por la noción de libertad. Otro autor francés, Chabot, considera de mayor importancia la noción de individuo. «El liberalismo —escribe en la *Histoire de la pensée politique*— es históricamente la primera ideología política reveladora de la Modernidad, es decir, del proyecto de autonomía que pretende fundar la sociedad humana constituyéndose en causa última de sí misma. Como la

[10] G. Bedeschi, cit., p. 47. Sobre este tema del politeísmo de los valores, cfr. AA.VV., *Democrazia, ragione e verità* (a cura di Roberto Gatti), Massimo, Milano 1994.

entera reflexión liberal posterior (Bentham, Constant, Stirner) lo hará evidente, es el concepto de individuo y no el de libertad lo que constituye el corazón mismo del liberalismo al estado puro. El liberalismo es esencialmente un individualismo, es decir el erigirse del individuo como valor supremo y central tanto de la vida humana como de la historia de la sociedad»[11].

¿Individuo o libertad? Ambas nociones se encuentran en el fundamento de la ideología, porque en el interior del pensamiento liberal se entiende el individuo siempre como autónomo.

2. Los pensadores liberales

Los elementos que caracterizan el liberalismo, y que acabamos de describir, se presentan con diversa fuerza y en sistemas de ideas diferentes según los autores, las naciones y la épocas históricas. De todas maneras, consideramos que existe un «aire de familia» entre los pensadores liberales.

Al analizar las doctrinas liberales es fácil darse cuenta que muchas se encuentran en una estrecha relación con los procesos revolucionarios occidentales. Más concretamente, la *Glorious Revolution* del 1689 en Inglaterra, la independencia de los Estados Unidos —la Revolución americana— y la Revolución francesa serán motivo de inspiración, de reflexión y de contraste entre los diversos pensadores y teóricos políticos liberales.

a) John Locke y la Glorious Revolution

Nace en Wrington, cerca de Bristol, en 1632. Realiza sus primeros estudios en Westminster. En 1652 ingresa en el *Christ Church College* de la Universidad de Oxford, con la intención de seguir la carrera eclesiástica. Obtiene el título de bachiller y de *Magister Artium*, y en 1659 entra a formar parte del colegio docente, enseñando griego, retórica y filosofía moral. Después de algunos años decide abandonar la carrera eclesiástica, y se interesa por la medicina, las ciencias naturales y la química.

[11] J.-L. CHABOT, *Histoire de la pensée politique*, cit., p. 43.

En 1664 escribe su primera obra, *Ensayos sobre la ley natural*, publicada recién en 1954. En 1665 se traslada a Londres, donde se pone al servicio de Lord Ashley Cooper, futuro primer conde de Shaftesbury. En la capital británica establece contactos con diversos científicos, como el químico Boyle, e ingresa a la *Royal Society*. Después del ocaso político de su protector, vuelve en 1674 a Oxford, donde se gradúa en Medicina. En 1675 se va a Francia, donde permanecerá hasta 1678.

Otra vez en Londres, colabora nuevamente con el conde de Shaftesbury. Pero en 1682 el conde es acusado de traición, y se ve obligado a huir a Holanda. También Locke se irá a los Países Bajos, y desde allí participará activamente en intrigas políticas, preparando la subida al trono de Inglaterra de Guillermo de Orange.

En 1689 retorna a Inglaterra, ya cambiada la situación política, después de la *revolución gloriosa*. En este período publicará sus obras más importantes: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, *Epístola sobre la tolerancia*, *Dos tratados sobre el gobierno civil*. En 1693 publica *Pensamientos sobre la educación*, y en 1695 *La razonabilidad del cristianismo*. A partir de 1700 se retira a Oates (Essex), donde muere en 1704.

La obra de Locke se ocupa fundamentalmente de dos grandes ámbitos del saber filosófico: la teoría del conocimiento y la filosofía política. Ámbitos que parecen inconexos, pero que en realidad se implican de tal modo que dan a su pensamiento una cierta coherencia y sistematicidad. En el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que es uno de los primeros intentos modernos de presentar el problema crítico en toda su radicalidad, Locke se pregunta sobre el alcance de nuestro conocimiento: es decir, qué cosas podemos conocer, y con cual grado de certeza. Esta investigación no es fruto de la curiosidad, sino que responde a una finalidad eminentemente práctica: si se conocen los límites del conocimiento, se podrá emplear la mente en las cosas útiles. El buen uso del intelecto puede constituir un remedio a la pereza y al escepticismo. Según Locke, lo que se trata de conocer son las cosas necesarias para una vida conveniente a la naturaleza humana. La crítica del conocimiento tiene en el pensamiento lockiano un carácter prevalentemente metodológico, pero no es sólo método ya que está al servicio del auténtico fin de la filosofía: vivir una vida digna, con paz y felicidad.

Locke es el primer exponente, en sentido riguroso, del empirismo inglés. Recibe influjos de Descartes —a pesar de las obvias diferencias de perspectiva—, de Bacon y de Hobbes. En su pensamiento se pueden encontrar también elementos de la tradición nominalista medieval. La moderación es una de las características más destacadas del empirismo de Locke, moderación que también se manifestará en su teoría política.

Las dos obras más importantes de filosofía política escritas por Locke son los dos *Tratados sobre el gobierno civil*. El primer tratado es una obra escrita en polemica con Filmer, autor de *El Patriarca*, donde se afirmaba que el poder político tiene su origen en la autoridad paterna. Filmer se basa en la Sagrada Escritura, e intenta justificar así la doctrina del derecho divino de los reyes: Adán habría recibido directamente de Dios el poder, que fue transmitiéndose hereditariamente a los patriarcas. Locke tratará de demostrar que la formación y la conservación del poder político y de la organización política de la sociedad no se basa ni en el derecho divino ni en el poder tradicional del *paterfamilias*, sino en la naturaleza humana y en el consenso entre los hombres. Locke, a pesar de sus prejuicios anti-católicos, se encontraba así en una posición teórica muy similar a la del Cardenal Bellarmino, que desde la tradición jusnaturalista escolástica había criticado la obra de Filmer.

En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* Locke presentará su propuesta de organización política de la sociedad. Como Hobbes, nuestro autor se refiere a un estado de naturaleza y a un estado de sociedad política o civil. Pero como veremos, las ideas de Locke se colocan en una óptica distinta de la de Hobbes. Si el segundo deseaba asegurar el orden y la paz, y para eso reforzaba el carácter absoluto de la autoridad, Locke lo que pretende es asegurar los derechos individuales de los ciudadanos, y con este fin limitará el poder político.

Un primer concepto importante de su filosofía política es el de ley natural. Esta ley no es innata: la conocemos, como todo, a partir de la experiencia sensible. Es obligatoria, constituye la regla de la conducta moral, y tiene en Dios a su autor. En el *Segundo tratado* identifica la ley natural con la razón, sin excluir su referencia a Dios. El carácter racional de la ley natural hace que esta se presente como una ley de conveniencia, a través de la cual los hombres pueden formar una comunidad.

En Locke, el estado de naturaleza consiste en un estado de libertad, regulado por la ley natural, y en donde reina la igualdad: «siendo todos iguales, ninguno debe causar daño a los demás en la vida, la salud, la libertad y las propiedades»[12]. En este estado la única ley que tiene validez es la ley natural. Por eso, la libertad natural radica en «no estar sometido a ningún otro poder superior en la tierra, y no encontrarse bajo la voluntad y la autoridad legislativa de ningún hombre, y no reconocer ninguna ley que no sea la natural»[13].

Pero como en los hombres existen pasiones desordenadas, la ausencia de una autoridad permite que en el estado de naturaleza haya algunos que no obedezcan a la ley natural. Esto obliga a que cada individuo deba hacerse justicia por cuenta propia. Se crea así un estado de conflicto, que no es comparable al de Hobbes, pues se trata de un estado de guerra limitado, y no permanente y general. Este estado bélico es el origen del pacto social, que consiste en un «ponerse todos de acuerdo para entrar a formar parte de una sola comunidad y de un solo cuerpo político»[14], y así dar por concluidos los enfrentamientos. Para Locke el hombre no es asocial. El hombre es social por naturaleza, pero la sociedad del estado de naturaleza es previa a la sociedad política y carece de algunos elementos esenciales que configuran a una sociedad como un cuerpo político.

La noción fundamental para entender el pacto de Locke es la de consenso: los hombres dan origen a la sociedad civil mediante el consenso a una convención realizada con los demás individuos, con el fin de que la sociedad así creada permita una vida cómoda, segura, pacífica y un tranquilo goce de los propios bienes. La sociedad civil tiene como fin la salvaguardia de los derechos naturales: derecho a la vida, a la salud, a la libertad, a la propiedad. Este último derecho es fundamental en la teoría social de Locke, y abrirá el camino para la teoría económica de Adam Smith. Para Locke, la tierra, antes de ser trabajada, pertenece a toda la humanidad. Al trabajar una parcela de tierra para obtener los bienes necesarios para la vida, dicha parcela y los bienes producidos se convierten en propiedad del que la trabaja.

---

[12] J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, II, 6.
[13] *Ibid.*, IV, 22.
[14] *Ibid.*, II, 14.

El trabajo productivo manifiesta la racionalidad humana, y es el fundamento de la propiedad privada, concebida por Locke como connatural al hombre. La energía vital se expande en la laboriosidad y productividad de los individuos, que a través del aumento de bienes propios van ampliando sus respectivos ámbitos de autonomía y libertad.

La comunidad política, una vez constituida por el pacto social, organiza la defensa de los derechos de los ciudadanos estableciendo, mediante el consenso general, una ley política, un juez reconocido e imparcial que resuelva los litigios, y un poder suficiente para garantizar el cumplimiento de las leyes, y para hacer operativas las sentencias del juez. La comunidad política se mueve según la fuerza de la mayoría. El alma que da forma, vida y unidad a la comunidad política es el poder legislativo. El poder ejecutivo debe residir en personas distintas de las de los legisladores. También existe un poder federativo, que se ocupa de las relaciones internacionales, habitualmente en manos del poder ejecutivo.

La libertad natural se transforma en la comunidad política en libertad civil. Tal libertad consiste en no estar subordinado a ningún poder que no sea el de las leyes. Locke subraya que *libertad* no es un concepto contrario al de *ley*. Las leyes votadas en el parlamento son una defensa contra la opresión de un poder absoluto y arbitrario. Por eso, los poderes del Estado deben limitarse y controlarse mutuamente. Locke, en polémica con Hobbes, presenta la primera reflexión sistemática del principio liberal de la separación de poderes. Con el fin de evitar la arbitrariedad del poder, Locke también habla de la obligación por parte del poder legislativo de obedecer a la ley natural.

En 1689 Locke escribe una *Epístola sobre la tolerancia*. La Iglesia y el Estado, afirma, son dos sociedades distintas. La primera es una sociedad libre de hombres que se reúnen mediante un mutuo acuerdo para servir públicamente a Dios según el modo en que lo consideren más adecuado, para la salvación de sus almas. El Estado, en cambio, se ocupa de los bienes civiles, y el poder de los gobernantes no debe extenderse hasta las cosas que tocan a la salvación de las almas. La Iglesia, por su parte, debe exhortar y aconsejar, pero no coaccionar. La teoría de Locke, más que una distinción, propone una separación entre Iglesia y Estado. El Estado puede ser intolerante frente a las

doctrinas que pongan en peligro las cosas necesarias para la conservación del poder civil. Entre estas doctrinas, Locke cita al ateísmo y al catolicismo, considerado por el autor inglés como un credo intolerante, que disminuye la independencia del poder político.

En su ensayo *La razonabilidad del cristianismo* presenta su visión de la religión cristiana. El credo mínimo consiste en creer que Jesús es el Mesías. La revelación es necesaria, y refuerza la ley de la razón o ley natural. Jesús, mediante la revelación evangélica, nos ha transmitido una ley moral universal.

El cristianismo es la única religión verdadera, porque contiene las creencias esenciales a las que el hombre puede asentir con la razón. No obstante esta afirmación de sabor racionalista, en el pensamiento de Locke hay espacio para las verdades sobrenaturales. En el *Postscriptum a la carta a Edward Stillingfleet*, escrita en 1697, escribe: «La Sagrada Escritura es, y será siempre, la guía constante de mi asentimiento; y yo la escucharé siempre, porque contiene la inefable verdad respecto a las cosas de la máxima importancia. Querría que se pudiera decir que no hay misterios en ella; pero debo reconocer que para mí los hay, y temo que los habrá siempre. Donde me falta la evidencia de las cosas, encontraré un fundamento suficiente para que yo pueda creer: Dios ha dicho esto. Condenaré por lo tanto inmediatamente, y rechazaré cualquier doctrina mía, en el momento en que se me demuestre que es contraria a cualquier doctrina revelada en la Escritura».

Locke echa las bases de la sociedad liberal: el fin de la sociedad política es la salvaguardia de los derechos individuales de los hombres. Fin que se presenta como un límite al poder. Según Ballesteros, Locke inaugura la modernidad de los derechos subjetivos, al concebir los derechos humanos como *propiedad*[11]. El hombre posee en propiedad su persona y sus acciones. La elevación de la propiedad a modelo de los derechos subjetivos abría el camino al pensador económico más importante del liberalismo clásico: el escocés Adam Smith.

[11] Cfr. J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, cit., p. 56.

b) El liberalismo económico de Adam Smith

Profesor de ciencia moral en la Universidad de Glasgow, funcionario público, miembro de la *Royal Society*, *Adam Smith (1723-1790)* será recordado como el teórico del liberalismo económico clásico y como autor de la obra *Investigación sobre el origen y las causas de la riqueza de las naciones*.

Smith considera que la fuente de la riqueza nacional es el trabajo humano, dato primario de la economía. El trabajo manifiesta la naturaleza humana: los hombres trabajan para satisfacer sus necesidades, y la razón se desarrolla para lograr que el trabajo sea cada vez más productivo. Según Smith, «mediante el trabajo se manifiesta toda la personalidad del hombre; esto significa que la actividad laboral es la expresión de los impulsos fundamentales que caracterizan a la naturaleza humana y que están armónicamente coordinados entre ellos: el egoísmo, la simpatía (sentimiento eminentemente social que modera al primero), el sentimiento de la libertad, el deseo de propiedad, la propensión al comercio»[18].

Si la actividad económica más importante —el trabajo— expresa a la naturaleza humana, la economía es la causa de la relaciones que se instituyen en la sociedad. Smith considera que el principio que debe regir la organización y el perfeccionamiento de las actividades laborales es la división del trabajo. Todo hombre debe trabajar en el ámbito que le resulte más adecuado a sus propios gustos, habilidades y destrezas, siguiendo su propio interés (*self interest*). Así se aumenta la cantidad y la calidad de los bienes producidos.

Los hombres tienen una tendencia natural al intercambio. Los bienes producidos cada vez más eficazmente gracias al principio de la división del trabajo se pueden intercambiar sólo mediante la institución y organización del mercado. Para entender qué es el *mercado*, es necesario primero individuar los factores del proceso productivo: el trabajo, el capital y la tierra, que dan origen a tres clases sociales: trabajadores, capitalistas y propietarios. La sociedad civil no es el resultado de un pacto o contrato social, sino la consecuencia natural de la organización del tra-

[18] M. D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*, cit., II, p. 48.

bajo productivo. El modo en el que se realiza el principio de división del trabajo será determinante para la organización de una sociedad histórica concreta. La forma más evolucionada de sociedad es la que consiente la acumulación de capitales. En otras palabras, se debe producir un número no sólo suficiente de bienes para saciar la necesidades primarias, sino que la producción debe permitir sustraer al consumo algunos bienes destinados a la formación y conservación del capital productivo.

Las formas de subordinación que se dan en el interior de la sociedad son completamente naturales, ya que no son otra cosa que exigencias de la organización del trabajo productivo. La subordinación natural más fundamental es la que surge de la propiedad. Según Smith, el capital es la propiedad entendida no sólo como medio para satisfacer las necesidades presentes, sino como conservación de bienes para destinarlos a exigencias futuras. Esto implica que en la persona del capitalista debe haber un *self control*, disciplina de las pasiones, austeridad y ahorro. Los capitalistas, basados en la propiedad entendida como capital, desarrollarán una función primordial en la sociedad, no por imposición arbitraria sino por la naturaleza misma de las leyes económicas naturales.

De lo que acabamos de decir se descubre que la sociedad civil es identificada con el mercado, sociedad natural que debe ser dejada libre de las intervenciones de la sociedad artificial, es decir, del Estado. Smith identifica el Estado con el conjunto de servicios y funciones que sirven para garantizar la paz, la tranquilidad y el orden de la sociedad natural, o sea, del mercado. La función más importante del Estado es la administración de la justicia. La magistratura debe respetar las leyes naturales del mercado, y en particular se debe comprometer a defender la propiedad privada.

El intervencionismo estatal en la economía desnaturaliza el mercado. Si los hombres son dejados libres para buscar sus intereses privados, las leyes naturales —identificadas por Smith con la mano invisible— harán que se realice en la sociedad la justicia y la prosperidad. Hay que abolir privilegios, monopolios, cualquier legislación que impida o limite la actividad del trabajo productivo. Si cada uno sigue su propio interés, el egoísmo individual obraría el principio de la heterogénesis de los fines: proponiéndose solamente el provecho individual, la sociedad en su conjunto progresará colectivamente.

Smith será el profeta del liberalismo económico, pero su concepción de la sociedad civil o natural estructurada a partir de las relaciones que surgen del proceso productivo será retomada algunos años más tarde por Karl Marx. No en vano, liberalismo económico y marxismo tienen en común una visión del hombre basada en el reduccionismo economicista.

c) Humboldt y Constant: la libertad individual

Pocas páginas atrás habíamos sostenido que la pareja conceptual individuo-libertad era la esencia misma de la ideología liberal. Esta esencialidad se pone de manifiesto en las doctrinas políticas de los dos autores que ahora presentaremos: *Wilhelm von Humboldt (1767-1835)* y *Benjamin Constant (1767-1830)*.

Humboldt desarrolla la doctrina del «estado mínimo», ya que considera que el fin del Estado moderno es garantizar la libertad individual de los hombres. Distinguiendo netamente entre nación —equiparada a la sociedad civil— y Estado, la primera es el reino de la iniciativa, de la espontaneidad y de la originalidad, mientras que el segundo es el reino de la subordinación y de la obediencia. Criticando ásperamente la actitud militarista y tendencialmente totalitaria del naciente estado prusiano, Humboldt reduce los fines institucionales del Estado al mantenimiento de la seguridad externa e interna. Las instituciones políticas son para los hombres, y no al revés. El Estado debe abstenerse de imponer la vida virtuosa desde arriba. Si no lo hiciera, el resultado sería «uniformidad y comportamientos forzados en toda la nación»[17]. El verdadero fin del hombre es «el desarrollo más alto y proporcionado de sus facultades hasta construir un todo acabado»[18]. Pero esto es obra de la libertad y no de las imposiciones políticas. Establecido así el fin del Estado, en las sociedades modernas debe reinar la libertad religiosa, la libertad de enseñanza y el principio de subsidiariedad.

Para Humboldt el Estado es necesario, pero se lo debe subordinar a la sociedad civil. La organización política no debe poner

---

[17] W. v. HUMBOLDT, *Idee per un «Saggio sui limiti dell'attività dello Stato»*, en *Antologia degli scritti politici di W. v. Humboldt*, Bologna 1961, p. 60.

[18] *Ibidem*.

obstáculos a la autonomía y a la libertad de la nación, dado que el Estado garante de la seguridad tiene como fin «promover con todos los medios una condición de madurez para la libertad»[19].

Benjamin Constant propone una doctrina análoga. Una frase de la madurez de este político y teórico suizo-francés puede ilustrar su actitud liberal: «He defendido durante cuarenta años el mismo principio: libertad en todo, en religión, en filosofía, en literatura, en industria, en política. Y por libertad yo entiendo el triunfo de la individualidad tanto sobre la autoridad que querría gobernar mediante el despotismo, como sobre las masas que reclaman el derecho de someter la minoría a la mayoría»[20].

Constant distingue claramente entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. La primera, la de la *polis* griega, consistía en compartir el poder social entre los ciudadanos de una misma *polis*. Para los modernos, en cambio, libertad significa la seguridad de poder gozar de una vida privada, gracias a las garantías que el ordenamiento jurídico da a los individuos. El desarrollo del individuo en las sociedad modernas no reside en el ámbito público, sino en el privado. Las actividades privadas de los ciudadanos deben ganar terreno frente al Estado, considerado como un mal necesario que hay que tener bajo control[21].

Para garantizar la autonomía de lo privado Constant considera imprescindible la separación de poderes, y piensa que la monarquía constitucional es la forma más adecuada para satisfacer las exigencias liberales. El monarca encarna la estabilidad y la prudencia política, por encima de los partidos; los ministros representan la función de cambio social y movilidad. Por eso el ejecutivo debe ser activo y responsable frente al parlamento.

Pero para garantizar las libertades individuales no basta la separación de los poderes: es necesario reforzar los cuerpos intermedios, como los poderes locales. Este refuerzo ofrecería más protección al individuo frente al poder central, y frenaría el proceso de centralización surgido en la Revolución francesa. Además, Constant considera esencial la conservación del voto censi-

---

[19] *Ibid.*, p. 156.

[20] B. CONSTANT, *Mélanges de littérature et de politique*, Paris 1829, p. 1.

[21] Cfr. B. CONSTANT, *Principes politiques applicables à tous les gouvernements*, Geneve 1980, p. 432.

tario. Para participar en la constitución de los poderes públicos se necesita una cultura política, poseída sólo por los propietarios: «Solamente la propiedad hace a los hombres capaces del ejercicio de los derechos políticos». No obstante esta posición oligárquica, Constant profetiza una ampliación del voto, gracias a los progresos de la economía, que terminará por sustituir la fuerza humana por la fuerza de las máquinas[32].

d) Libertad e igualdad: Tocqueville

Alexis de Tocqueville (1805-1859) provenía de una familia aristocrática, y fue educado desde su primera infancia en el respeto hacia el *Ancien Régime* y en el rechazo de la Revolución francesa. Pero Tocqueville tomará distancia de la formación recibida y formará su propio criterio, donde no faltan elogios y reproches tanto al uno como a la otra. Político, historiador, sociólogo, Tocqueville ocupa un lugar importante en la historia de las doctrinas políticas, sobre todo gracias a su libro más conocido, *La democracia en América*, publicado en 1835 (1ª parte) y en 1840 (2ª parte). También su ensayo incompleto *El Antiguo Régimen y la Revolución* es significativo, e imprescindible para conocer la doctrina liberal moderada de su autor.

El francés considera que el siglo XIX consagra el triunfo de la democracia: sería poco inteligente oponerse a este proceso histórico. Más bien hay que entenderlo y tratar de reconducirlo hacia el ideal del orden político: la libertad. La democracia en cuanto sistema político basado en el sufragio universal y como expresión de la voluntad popular tiene su primera patria en los Estados Unidos. Por eso, y con el objetivo concreto de estudiar el sistema carcelario americano, Tocqueville viaja a América. Fruto de este viaje son las reflexiones contenidas en el célebre *De la démocratie en Amérique*, donde además de analizar las instituciones americanas trata de establecer principios de interpretación general para toda sociedad democrática.

Tocqueville, un poco como político y otro poco como sociólogo, analiza los distintos factores que intervienen en el experi-

[32] Cfr. *ibid.*, pp. 211-216.

mento americano. Según él, el valor privilegiado de la democracia es la igualdad. En los Estados Unidos, gracias al sufragio universal y a la gran extensión de territorio, y también a la historia de las trece colonias americanas, se formó una sociedad igualitaria en el ámbito de la política y de la economía. Igualdad que se combina con la libertad de las instituciones representativas y con la libertad religiosa, herencia preciosa del pasado colonial. Pero al mismo tiempo Tocqueville advierte del riesgo que corre toda democracia: la tiranía de la mayoría, que gobierna en el parlamento, nombra el ejecutivo y los jueces, e impone una especie de ideología oficial a las minorías, que terminan por uniformarse con las opiniones mayoritarias. Según el francés, en los Estados Unidos existen algunas instituciones sabias que preservan a la sociedad de este riesgo. Tocqueville se refiere en concreto al federalismo, a la independencia de los jueces, y a la capacidad constitucional de los magistrados de interpretar las leyes en favor de las minorías. La salud de una democracia se demuestra en la medida en que la mayoría no se transforme en despotismo en relación con las minorías[21].

Tocqueville analiza una gran variedad de temas. En estas páginas nos referiremos a dos de ellos, escogidos no por casualidad sino porque se revelaron proféticos: la tendencia materialista de vastas masas sociales como consecuencia de la industrialización, y el papel de la religión en una sociedad democrática. Respecto al primer aspecto, Tocqueville considera que la creciente industrialización de las sociedades occidentales ha ayudado al nacimiento de una mentalidad difusa que lleva a considerar que el ideal antropológico es una vida cómoda, llena de placeres materiales y conformista. Acérrimo defensor de la *individualidad* —constituida por la conciencia que el ciudadano tiene de la propia independencia y libertad—, Tocqueville critica el *individualismo*, que consiste en la actitud de los hombres que se retiran del ámbito público de la sociedad para encerrarse en el pequeño mundo de la propia casa y del propio círculo de amistades, con el pobre ideal de pasar la vida cómodamente. Los procesos económicos modernos han hecho crecer la burocracia estatal y la administración central. Con las tendencias individualistas y he-

[21] Cfr. A. de TOCQUEVILLE, *La démocratie en Amérique*, libro I, parte I, cap. 3.

donistas los ciudadanos pierden las virtudes cívicas, y dejan en mano de los «funcionarios» o «burócratas» el destino de la entera sociedad[24].

Para salir de este círculo vicioso de industrialización-burocratización-individualismo, son necesarias las virtudes morales, que pueden crecer en el ámbito de las asociaciones intermedias —gobiernos locales, instituciones científicas, artísticas, etc.—, y con una prensa libre, considerada por Tocqueville «el instrumento democrático *par excellence* de la libertad». Así, la tendencia igualitaria de la democracia se compensa con el elemento aristocrático, el cual, según nuestro autor, traía consigo el ideal de la libertad moral.

Pero sobre todo se necesita la religión, y en particular el cristianismo. Tocqueville se sorprendió mucho al constatar la importancia que tenía la religión en la sociedad americana, y la consideraba como la salvaguardia más importante de la libertad. Para sanar la tendencia de los hombres a una vida cómoda y a la materialización de los ideales existenciales, el único remedio es una visión trascendente del hombre. La energía innovadora del individuo y la conciencia de su dignidad y libertad brotan de la religión. Para Tocqueville «no hay acción humana, por muy particular que pueda parecer, que no tenga su razón de ser en un ideal general que los hombres se hacen de Dios, de sus relaciones con el género humano, de la naturaleza de sus almas y de sus deberes respecto a sus semejantes. No se puede impedir que estas ideas sean la fuente común de donde procede todo el resto»[25]. Según Tocqueville, la libertad política y la capacidad innovadora del individuo estaban unidas fontalmente a la religión cristiana, a aquella fe que en América había encontrado tan comprometida y socialmente fecunda. Tocqueville, por lo tanto, invertía la relación de la Ilustración entre religión y progreso: sin una cosmovisión trascendente, que libere al hombre de la estrechez de la vida terrena, no habrá auténtico progreso de la libertad, sino un crecimiento del conformismo y de la uniformización pasiva de la so-

[24] Cfr. *ibid.*, libro II, parte I, cap. 5; parte II, cap. 16. Las tendencias antipersonalistas de la sociedad democrática demasiado burocratizada han sido analizadas, en la línea de Tocqueville, por Ch. TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord (Ontario) 1991.

[25] *Ibid.*, libro II, parte I, cap. 5.

ciedad civil. Las teorías políticas de Tocqueville suponían un ir más allá de la ideología liberal.

e) Bentham y Mill: liberalismo y utilitarismo

Liberalismo y democracia no son términos idénticos. Si entendemos por democracia un sistema político representativo basado en el sufragio universal, tenemos que esperar hasta la segunda mitad del siglo XIX para ver institucionalizada esta realidad, al menos respecto al voto masculino. También hemos hecho referencia a los cambios que el liberalismo se vió obligado a realizar en sus concreciones político-económicas, a causa de los cambios sociales que siguieron a la revolución industrial. En Francia el sufragio universal masculino llega en 1848; en Inglaterra se desarrolla un proceso de democratización de la sociedad liberal, gracias a las medidas legislativas que tenían en cuenta la nueva realidad social. No sin obstáculos, en 1831 el Parlamento británico sancionaba la *Reform Bill*, mediante la cual se ampliaba el número de votantes, dando así un peso más importante a las nuevas clases industrial, comerciante y obrera, en desmedro de la aristocracia rural. En los años siguientes se aprobaban otras leyes revolucionarias: se concedía la paridad de derechos a los católicos y a los protestantes disidentes; se abolía la esclavitud en el Imperio Británico; se reglamentaba, en un sentido humanitario, el trabajo en las fábricas; se desregulaba la agricultura, acogiendo el principio del libre comercio internacional, etc. Se trataba de un proceso *in crescendo* hasta la reforma electoral de 1866. La ampliación del sufragio tuvo como consecuencia la aparición de un partido de trabajadores, creado en torno a las *Trade Unions*, en 1893: el *Independent Labour Party*.

Este proceso de democratización del liberalismo tenía un transfondo intelectual, en parte debido a las obras de *Jeremy Bentham (1748-1832)* y de *John Stuart Mill (1806-1873)*, quizá el más importante de los pensadores liberales ingleses. Jeremy Bentham es el principal representante de la escuela filosófica llamada «utilitarismo», donde se pueden observar continuidades con la tradición empirista británica, y en particular con las doctrinas de Hume y con la teoría moral de Hutcheson. Fue un filósofo y un teórico político interesado en las reformas sociales de

la Inglaterra de su tiempo. Autor de numerosas obras de carácter moral, político y económico, su principal publicación es la *Introducción a los principios de la moral y de la legislación* (1789).

¿En qué consiste la doctrina utilitarista? Según Bentham, los hombres se mueven fundamentalmente por dos pasiones: la búsqueda de la felicidad, identificada con el placer, y el rechazo del mal, que coincide con el dolor y el sufrimiento. «La naturaleza —escribe Bentham— puso al hombre bajo el imperio de la felicidad y del dolor. Felicidad y dolor son la fuente de nuestras ideas, el origen de nuestros juicios y de nuestras determinaciones... Estos sentimientos deben constituir el centro de la investigación del moralista y del legislador: el principio de utilidad subordina a ellos todas las cosas»[26]. Útil será aquello que posibilite alcanzar la felicidad. Sin alejarse del mero materialismo hedonista, Bentham precisa que hay placeres y dolores del cuerpo, pero también del alma. Por eso, a veces hay que llevar una conducta austera, pues la felicidad no coincide necesariamente con el placer inmediato. Bentham considera posible realizar un análisis de los placeres y de los dolores según su cantidad (duración, intensidad, seguridad de obtenerlos, etc.), y establecer, como consecuencia de un cálculo entre placeres y dolores, las reglas de la conducta moral y de la legislación social.

¿Cuál es el principo de utilidad aplicado a la política? Si el fin del hombre individual es la felicidad, el fin de la sociedad será la felicidad general, que consiste en la suma de las felicidades individuales. Bentham define el principio de utilidad social en forma de axioma: «La mayor felicidad del mayor número, en cuanto medida de lo justo y lo injusto». Este axioma se debe poner en práctica después de una atenta consideración de las cambiantes circunstancias sociales. El inglés critica la tendencia abstracta de los políticos revolucionarios franceses, inclinados a afirmar los derechos absolutos del hombre y del ciudadano sin tener en cuenta que no existe un hombre abstracto. Lo que existe son hombres reales que viven en medio de circunstancias finitas y determinadas. El conocimiento empírico del obrar humano nos revela que si los hombres buscan la propia utilidad, la interdependencia que hay entre los individuos en la sociedad producirá

---

[26] J. BENTHAM, *Principi generali di legislazione*, en *Sofismi politici*, Roma 1981, p. 266.

la utilidad general. Por ejemplo, buscando la utilidad particular, los individuos se dan cuenta que tienen necesidad de un gobierno, porque sin él no hay ni seguridad, ni propiedad, ni bienestar. Esta es la razón de ser de todo gobierno. La constitución política de toda sociedad debería tener como finalidad la mayor felicidad para el mayor número.

Como ya hemos dicho, el interés general de la sociedad —la felicidad general— es la suma de los intereses particulares de los individuos. La legislación, para alcanzar su fin específico, debe reducir los males sociales al mínimo, creando las circunstancias propicias para que el mayor número de individuos pueda libremente proveer a sus propios intereses. Esto implica una reforma radical de la constitución política inglesa. El gobierno debe tratar de hacer desaparecer las desigualdades políticas y civiles, si bien Bentham es consciente que un igualitarismo absoluto es imposible e indeseable. El establecimiento del sufragio universal, mediante el cual se crearía un parlamento renovado anualmente, produciría una relación más estrecha entre representantes y representados, de modo tal que los intereses de los gobernantes y los de los gobernados tiendan hacia la identidad.

Con el principio de la mayor felicidad para el mayor número Bentham democratizaba el liberalismo. No se trataba de la libertad constitucional y económica reducida a una élite exclusiva, sino de una doctrina dirigida a extender estos bienes al mayor número de individuos, tendencialmente a la totalidad.

John Stuart Mill será el principal continuador del utilitarismo, si bien, como veremos, corregirá la doctrina de Bentham, alejándose del materialismo hedonista de su maestro. Discípulo de Bentham y de su padre, el filósofo James Mill, John Stuart Mill recibió una cuidada educación desde pequeño, y se interesó por las más distintas ramas del saber. Escribió muchas obras de carácter filosófico general y de filosofía política. Entre las primeras señalamos su *Sistema de Lógica* (1843); entre las segundas son importantes *Principios de economía política* (1848); *Sobre la libertad* (1859); *El utilitarismo* (1861). Este filósofo inglés recibirá la influencia de algunos pensadores románticos y de Comte, con quien mantuvo una larga correspondencia.

En estas páginas, nos interesa sobre todo detenernos en su doctrina moral y política. Según Mill, el fin de la vida del individuo es la felicidad. En esto coincide con Bentham, aunque modi-

ficará sustancialmente, como hemos señalado, la teoría utilitarista de su maestro. Mill, observando todavía la ortodoxia benthamiana, define el utilitarismo como «el credo que acepta como fundamento de la moral la "utilidad" o el "principio de máxima felicidad", (el cual) sostiene que las acciones son buenas en cuanto tienden a promover la felicidad, malas en cuanto tienden a producir lo opuesto a la felicidad. Por "felicidad" se entiende placer y ausencia de dolor; por "infelicidad", dolor y privación de placer»[27]. Pero Mill, alejándose de Bentham, añadirá que la distinción entre los placeres reside fundamentalmente en sus diferencias cualitativas, y no cuantitativas. Según Mill, existen placeres que en sí mismos son superiores a otros. Los placeres que contribuyen a la perfección espiritual del hombre, los que llevan a desarrollar del modo más armonioso posible sus potencias y cualidades específicas, son los placeres más altos y valiosos, no porque tengan más duración, persistencia, intensidad, etc. —categorías cuantitativas— que otros, sino porque son cualitativa*mente mejores*.

Esto implica no pocos problemas filosóficos y de coherencia interna para el utilitarismo. Si los placeres se distinguen cualitativamente entre sí, estamos presuponiendo que existe un criterio de valor superior al placer mismo. Como Mill reconoce implícitamente, si se tiene una determinada concepción de la naturaleza humana, las nociones de bien y mal dirán relación a la adecuación a tal noción. De hecho, Mill introduce algunos elementos de la ética clásica, que ofrecen una visión más completa de la naturaleza humana que la que podía presentar Bentham. La duda que queda es si podemos continuar hablando de utilitarismo cuando introducimos nociones morales distintas del mero cálculo cuantitativo de placeres.

Habiendo aclarado la diferencia entre las concepciones utilitaristas de Bentham y de Mill, podemos adentrarnos en la exposición de su doctrina social. Si el fin del hombre es la felicidad, este fin sólo será alcanzable en la medida en que se eliminen de la sociedad los obstáculos materiales y espirituales que lo impiden. La felicidad individual es un bien para cada persona, y la felicidad general es el bien para un conjunto de personas. Los hom-

---

[27] J. S. MILL, *Utilitarianism*, London 1864, 2ª ed., pp. 9-10.

bres, a través de la moral —identificada con un sentimiento de socialidad— deben coordinar los fines comunes, para crear una sociedad justa que elimine los obstáculos a la felicidad general. Pero hay que tener en cuenta que la libertad individual forma parte de la felicidad general: «el desarrollo libre de la individualidad es uno de los principales ingredientes de la felicidad humana, y casi el ingrediente principal del progreso individual y social»[28]. Por eso, se trata de encontrar una forma de organización social que tienda a la felicidad para el mayor número sin ir en desmedro de la libertad individual.

Retomando algunas de las temáticas de las doctrinas políticas de Wilhelm von Humboldt y de Alexis de Tocqueville, Mill piensa que la sociedad puede intervenir en la esfera autónoma del individuo sólo para defenderse a si misma, o sea cuando la libertad individual usada irresponsablemente puede dañar a los otros miembros de la sociedad. Pero fuera de este caso, nadie tiene derecho a obligar a un individuo a comportarse de un modo determinado en vista al conseguimiento de la felicidad. Hay una esfera intangible donde el individuo se erige en juez soberano respecto a los medios más aptos para conseguir la felicidad. Por eso, en el proyecto político de nuestro autor, gozan de particular importancia la libertad de pensamiento (libertad plena y absoluta de opiniones y de sentimientos en todo sector práctico y especulativo, científico, moral y teológico) y la libertad de convertir en públicas nuestras opiniones, es decir la libertad de prensa. La libertad milliana tiende hacia una plena autonomía moral que desemboca en el subjetivismo: el último juez en materias morales es la conciencia individual, que no cuenta con parámetros objetivos en base a los que juzgar, salvo las propias opiniones personales. Por otra parte, no se establece claramente en qué casos la libertad individual perjudica o daña la libertad de los demás y quien es la autoridad que lo debe establecer.

Según lo que hemos dicho, pareciera que Mill reduce drásticamente las funciones del Estado. Sin embargo, su doctrina política representa un corte respecto a la tradición liberal del estado mínimo. Los cambios realizados en la sociedad europea del siglo XIX deben llevar a un mayor protagonismo social y político

---

[28] Idem, *On Liberty*, Oxford 1946, p. 9.

de la clase obrera. Los trabajadores deben pasar de ser meros asalariados a trabajadores propietarios, con autogestión de las fábricas industriales. Mill trata de sustituir una sociedad aristocrática basada en los privilegios por una organización social donde la clase media sea el factor más extendido y determinante. Las reformas sociales tienen que tender a una distribución más equitativa de los bienes materiales, de modo tal que los individuos no caigan en el economicismo, es decir, en la reducción del fin de la propia existencia a la acumulación de riquezas materiales. Una sociedad más equitativa es condición para poder aprender el arte de la vida, identificada con las virtudes platónicas del sentido de la justicia y la templanza.

La crítica del economicismo no significa que este pensador rechace uno de los elementos centrales del pensamiento económico liberal: la libre competencia. Mill es consciente de que la competencia puede acarrear males, pero todavía más devastadoras son las consecuencias del socialismo, que esclerotiza la sociedad y la iniciativa del individuo. La libre competencia es manifestación de la libertad, y ésta y no otra es la finalidad del Estado. Mill se da cuenta que en las sociedades modernas existe el riesgo de la uniformización, de la masificación, de la tiranía de la mayoría. Por esto el inglés desea un amplio debate y contraposición de opiniones, que en sede política tiene su institucionalización en el régimen de partidos políticos. La dialéctica mayoría-minoría, ya tratada por Tocqueville, reaparece con una fuerza análoga en los escritos de Mill. El sufragio universal, la equiparación jurídica de las mujeres, el papel protagónico del elemento popular caracterizan la propuesta política de Mill[29].

* * *

G. Chalmeta afirma que la característica específica de toda teoría utilitarista es la estructura teleológica del siguiente razonamiento: «El bien del ciudadano se define antes e independientemente que lo *políticamente justo*, y lo *políticamente justo* (el Estado justo) se define sucesivamente como aquel sistema de rela-

---

[29] Para el utilitarismo político de Mill cfr. G. CHALMETA, *Giustizia aritmetica i limiti del paradigma politico utilitarista*, en «Acta Philosophica» 7/1 (1998), 5-22.

ciones políticas (de leyes, de instituciones, de costumbres, etc.) que maximiza el bien de los ciudadanos en la sociedad». El utilitarismo identifica nociones como el «deber ser» o la «justicia de la sociedad política» con las de «máxima satisfacción de nuestros deseos» y «bienestar máximamente difundido». Estas categorías admitirían una expresión matemática, que implicaría que su realización práctica sería fundamentalmente un problema de naturaleza técnica. Siempre según Chalmeta, la «maximización del bien» de Bentham, Mill y otros utilitaristas, a pesar de sus buenas intenciones, desconoce el valor único de la persona humana, que supera un tratamiento meramente matemático de la felicidad: el concepto de dignidad de la persona realiza la ruptura más radical entre la posición cristiana y la utilitarista. El hombre *naturaliter liber e propter seipsum existens* —y todavía más, el hombre en cuanto imagen de Dios— impide la opresión de la minoría y de los más débiles, que desde una óptica utilitarista matematizante no sería evitada. El hombre no es sólo parte de un todo: «nunca será éticamente racional considerar al hombre como una simple unidad al servicio del mayor bien para el mayor número, una parte que se pueda sacrificar al servicio del todo social»[39].

Bien es verdad que Mill no estaría de acuerdo con esta crítica, pues siempre pretendió defender la libertad individual. Pero su intento de hacer compatible dicha libertad con el principio de la maximización del bien le lleva a una serie de paradojas y ambigüedades, debidas a la carencia de derechos humanos absolutos que podrían fundamentar más sólidamente una relación armónica entre el individuo y la sociedad.

f) Los neoliberalismos

El apogeo del nacionalismo en la segunda mitad del siglo XIX no creó el clima apropiado para el crecimiento del individualismo liberal. Además, la Gran Guerra (1914-1918) obligó al Estado a tomar la iniciativa económica en una forma siempre más amplia. La crisis económica mundial de 1929, después de la

---

[39] G. CHALMETA, *La justicia política en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2002, p. 125.

caída de la Bolsa de New York, fue otro golpe para las tesis del liberalismo clásico. Dadas estas premisas históricas, es fácil de entender la teoría neoliberal de *John Maynard Keynes (1883-1946)*: manteniendo los principios liberales de la propiedad privada y de la iniciativa individual, Keynes considera que es el Estado la autoridad central y el actor económico determinante. Las finanzas públicas constituyen el instrumento principal para dirigir la economía, y los impuestos el medio para una redistribución equitativa de la riqueza nacional. En vez de mano invisible, existe una «providencia» que guía las relaciones económicas: la providencia estatal. Este primer neoliberalismo se acercaba, en sus propuestas prácticas, al socialismo democrático europeo[11].

La crisis del Estado-providencia, durante la segunda mitad del siglo XX, hizo que reaparecieran algunas de las tesis del liberalismo clásico. Es el caso de la teoría económico-política del austriaco *Ludwig von Mises (1887-1973)*, que repropone la idea del «Estado mínimo», y que presenta una concepción del *self-interest* más humanitaria que la del liberalismo económico smithiano: el individualismo se identifica con el altruismo, ya que en el mercado hay una dependencia recíproca entre los individuos, y buscando el bien propio se busca también el bien ajeno. Los conocidos economistas de la Escuela de Chicago, *Milton Friedmann (1912-2007)* y *Friedrich von Hayeck (1899-1992)* proponen redimensionar el Estado: el mundo económico tiene una cierta naturaleza espontánea, que hay que respetar. La función del Estado debe reducirse a la defensa externa e interna y a la protección de los más débiles.

En los últimos decenios se han realizado algunas propuestas políticas de corte liberal, que subrayan uno de los elementos mas característicos del liberalismo, al que nos referimos antes: la neutralidad del Estado respecto a toda doctrina moral y religiosa. En esta corriente se coloca *John Rawls (1921-2002)*. En su primera obra importante, *A Theory of Justice*, el filósofo americano considera que la sociedad es una empresa de cooperación para el beneficio mutuo. De esto se deriva que las reglas sociales deben ser compartidas por todos. Para llegar a ésto, los principios ordenadores de la sociedad no pueden privilegiar ninguna concepción

[11] En este contexto ideológico se inserta la política económico-social de Franklin D. Roosevelt en los Estados Unidos, y del laborismo británico.

del «bien» o de la así llamada «vida buena». Según Rawls, en la vida social tendría que haber una prioridad de lo justo sobre lo bueno, dejando de lado las concepciones morales de la vida privada de los ciudadanos. ¿Cómo se pone en práctica esta prioridad de la justicia? Rawls reconecta con las teorías contractualistas clásicas: los miembros de la sociedad son los estipulantes hipotéticos de un contrato social. La «posición originaria» de cada estipulante está determinada por el «velo de ignorancia»: ninguno sabe cual sería su posición en la sociedad, ni su sexo, color, talentos, status económico, intereses, etc. Las reglas de justicia elaboradas por los miembros de la sociedad colocados en esa situación pueden ser aceptadas por todos, porque abstraen de todo lo que divide a los hombres en una sociedad pluralista, es decir, las diversas concepciones de la vida buena. Una sociedad bien ordenada es aquella en donde cada uno puede convivir y cooperar con los otros, manteniendo las propias concepciones del bien, dentro de los límites establecidos por la estructura de base, que es la concepción común, públicamente válida, de justicia[32].

Después de las críticas recibidas por parte de los comunitaristas, que afirmaban con razón que la prioridad de la justicia sobre el bien implicaba una visión del hombre no neutral, Rawls modificará su teoría política. En el libro *Political Liberalism*, el profesor americano se manifiesta a favor de un liberalismo meramente político, tomando distancias de toda doctrina totalizante metafísica o moral[33]. En la misma línea se mueve *Charles Larmore*[34] con su liberalismo del *modus vivendi*, basado en un concepto de neutralidad identificado con una moral mínima que sirva de base a una convivencia pacífica. Las dos normas fundamentales de esta moral mínima serían el respeto mutuo y el diálogo racional. Tanto Rawls como Larmore consideran que la razón práctica carece de unidad. Personas distintas pueden llegar a concepciones diversas del bien, todas aceptables, pero contradictorias entre sí. Estos desacuerdos son el efecto inevitable, según ellos, del ejercicio de la razón en condición de libertad.

---

[32] Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 1972.

[33] Cfr. J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.

[34] Cfr. Ch. LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge Mass.-New York 1987.

Volvemos así a una neutralidad no neutral, porque implica una determinada visión del mundo, unida al escepticismo antimetafísico mencionado en las páginas precedentes: el hombre sería incapaz de aprehender valores morales absolutos, derivantes de una verdad completa. Por eso, algunos teóricos liberales contemporáneos, dándose cuenta de la imposibilidad existencial de la neutralidad del Estado, proponen un liberalismo antineutralista. Según esta corriente, «el liberalismo realmente debe promover —y de hecho promueve— unos valores morales determinados; es un sistema político empeñado en proteger y convertir en dominante en la sociedad determinados valores, actitudes y sus correspondientes virtudes. El primero y más fundamental de estos valores sería el de la autonomía en sentido fuerte»[15]. Esta autonomía se identificaría con la mera libertad de elección, sin ninguna relación con valores objetivos, que desde esta perspectiva no existen. El liberalismo anti-neutralista, como afirma Stephen Macedo, querría hacer del mundo una California, donde se ofrece la más amplia gama de estilos de vida y de excentricidades. El cambio continuo de estilos de vida ampliaría las posibilidades de elección: en este sentido, sería posible y legítimo —de acuerdo con el principio de autonomía en sentido fuerte— abandonar en una semana la propia carrera en una empresa, a la mujer y a los hijos y entrar en una secta budista. Según Macedo, el liberalismo así presentado no podrá gustar nunca a las personas que buscan un sentido último a la existencia humana[16].

En esta corriente anti-neutralista se encuentran los llamados *radicals* y los *libertarians*, que presentan teorías anarquistas, o sea la desaparición completa del Estado. Para Ayn Rand, David Friedmann (hijo de Milton), etc., lo único absoluto es el individuo autónomo, que tiene derechos igualmente absolutos sobre su cuerpo, sus propiedades y sus convicciones morales. El Estado aparece como opresor, y debe ser sustituido por relaciones inter-individuales.

* * *

[15] M. RHONHEIMER, *L'immagine dell'uomo nel liberalismo*, en I. YARZA (a cura di), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando, Roma 1996, p. 122.

[16] Cfr. S. MACEDO, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Clarendon Press, Oxford 1990.

Al inicio de este capítulo nos preguntábamos acerca de la esencia última del liberalismo. Inmediatamente después afirmábamos que no hay un liberalismo sino distintos liberalismos, aunque todos se pueden reconducir a una misma matriz ideológica, estructurada en torno a los conceptos de libertad e individuo. Estas dos nociones se encuentran implícitas en el contenido semántico de un tercer concepto central: la autonomía.

El liberalismo hace de la autonomía del hombre una bandera política, económica y moral. En el ámbito político el liberalismo tuvo el mérito de poner en el centro de la atención los derechos de los ciudadanos, contra el absolutismo político que desconocía la potencialidad de la libertad humana. Ha ideado, además, un sistema jurídico-constitucional que tiende a salvaguardar esos derechos, limitando el poder político y abriendo espacios para la participación, manifestando así una conciencia al menos tácita de la dignidad de la persona: una visión trascendente del hombre no tiene nada en contrario a las formas político-institucionales del liberalismo, como la separación de poderes, la representación política y las elecciones periódicas.

En el ámbito económico, el liberalismo causó un aumento de la producción impensable en la época del mercantilismo, y favoreció el desarrollo de la inventiva y de la iniciativa humanas. Al mismo tiempo, los ingredientes de materialismo práctico y de economicismo que forman parte del liberalismo económico trajeron consigo gravísimas injusticias sociales. Esto no quita al liberalismo el mérito de haber demostrado con los hechos que la libertad es más fecunda que la rigidez burocrática estatal.

En el ámbito parcial de lo político —y en menor medida en el ámbito de lo económico—, el liberalismo ha ayudado a redescubrir la autonomía relativa de lo temporal, y ha potenciado la conciencia que el hombre es fundamentalmente libertad. El problema del liberalismo en cuanto ideología se encuentra radicado en el campo moral. Según Rhonheimer, hay fundamentalmente dos versiones del liberalismo clásico. La primera sería la de una doctrina política en cuyo centro está el valor de la libertad y de la autonomía individual frente al poder coercitivo del Estado. Se establecen las condiciones político-jurídicas de la libertad, pero falta en esta corriente una visión antropológica completa que pueda indicar el para qué de la libertad: se salvaguarda la libertad, pero no se dice nada sobre el bien al que debe servir. Siempre

según Rhonheimer, en el siglo XIX esta ausencia no se presentaba como algo para resolver urgentemente, dado que todavía reinaba un cierto consenso sobre los contenidos esenciales de la moral pública. Esta corriente representa una doctrina política que deliberadamente no quiere convertirse en una filosofía.

La segunda versión, contrariamente a la primera, no proviene de la lucha política para modificar las instituciones, sino que parte de una visión filosófica del hombre, que se basa en la autonomía moral de origen kantiano. La clave de la sociedad justa es la garantía de la autonomía de cada uno frente a la autonomía de los demás. El Estado debe ser neutral respecto a las concepciones del bien humano y del modo de realizarlo en la propia vida. El criterio último para establecer la licitud de toda norma social es la compatibilidad con el principio de autonomía individual. Se trata en este caso de una antropología que desea encarnarse en las instituciones sociales[37].

Mientras la primer versión permite diversas respuestas al problema del bien humano y social, la segunda impone una visión del hombre radicalmente autónomo, que absolutiza la libertad individual. Un liberalismo, en definitiva, «que no quiere coexistir con condiciones diferentes de libertad, un liberalismo inclinado a considerar toda posición divergente sobre este punto como posición intolerante hacia la cual, por parte de los liberales, puede ser practicada legítimamente la intolerancia; un liberalismo que desea formar la sociedad y las relaciones entre los hombres según una visión determinada del hombre»[38].

La libertad creatural, absolutizada, se vuelve contra sí misma, y se convierte en totalitarismo ideológico en nombre de una libertad que no es respetada, cuando se piensa diversamente.

[37] Cfr. M. RHONHEIMER, *l'immagine...*, cit., pp. 98-108.
[38] *Ibid.*, p. 125.

VI

El nacionalismo

Después de haber examinado los elementos que caracterizan al liberalismo, debemos abordar el estudio de otra ideología política: el nacionalismo. Dicha corriente será protagonista de gran parte de los hechos políticos, sociales y económicos de los dos últimos siglos.

Si la ideología liberal influye profundamente en la concepción del hombre que tienen muchas de las élites del siglo XIX, y que llegará a las masas populares a finales de siglo, el nacionalismo no podrá evitar un influjo del liberalismo. Podríamos aventurar la siguiente afirmación: el nacionalismo es la manifestación colectiva del liberalismo, en el sentido de que el nacionalismo se identifica con la pretensión de autonomía absoluta, no ya del hombre individual de la cosmovisión liberal, sino de la comunidad nacional. En el proceso de sustitución del Absoluto por algo relativo, la nación ocupa el puesto de la libertad individual en el liberalismo. Se podría decir también que la libertad nacional, entendida como poder del pueblo que se expande y conquista nuevas glorias, sustituye a la libertad individual burguesa del siglo XIX. Pero la relación entre liberalismo y nacionalismo no es sólo unidireccional. El nacionalismo ofrecía a los pueblos europeos y americanos —antes de su expansión por África y Asia— un conjunto de elementos afectivos, radicales (en el sen-

tido de lo que se encuentra en la raíz, en la tradición, en la historia) que el liberalismo, hijo de la Ilustración, no proporcionaba en un modo tan completo.

El gran éxito del nacionalismo en la historia contemporánea se debe, nos parece, a la parte de verdad que contiene. Los seres humanos son seres situados, que viven y se comprenden a partir de una situación espacio-temporal concreta. La tierra donde hemos nacido y la historia que nos ha precedido condicionan nuestro modo de ver y juzgar el mundo, porque hacen posible nuestro desarrollo como personas. Por lo tanto, el sentido de pertenencia a una comunidad nacional concreta es algo natural. El patriotismo —el amor por la tierra que nos ha visto nacer y nos ha ayudado a crecer— es una virtud humana, parte integral de la virtud de la piedad. Pero el nacionalismo absolutiza esta región parcial de nuestro ser —el hecho de ser miembros de una comunidad nacional— hasta transformar a la nación en un fin en sí mismo. Según Kohn, «el nacionalismo es un estado de ánimo, por el cual el individuo se siente obligado a dar su lealtad suprema el Estado Nacional»[1]. No se trata por lo tanto de un sentido de justicia que nos hace amar a la patria, sino de un sentimiento de devoción total por el cual la nación se convierte en un fin absoluto.

1. Nacionalismo y revolución

El concepto de nación surge en la Baja Edad Media, y se va identificando poco a poco con la forma estatal del poder. En los siglos XV-XVI tenemos en Europa occidental los primeros estados nacionales: Inglaterra, Francia, España, Portugal. En esta época, y hasta los movimientos revolucionarios, la nación estaba encarnada en el Estado, y el Estado en la persona del rey. La corona representaba el interés general de la nación, su unidad, y la consagración religiosa manifestaba una especie de matrimonio místico entre la nación y su rey[2].

---

[1] H. KOHN, *El Nacionalismo*, Paidós, Buenos Aires 1966, p. 11.

[2] Es interesante constatar que en los filósofos políticos considerados fundadores de la Modernidad, como Maquiavelo, el concepto de Estado se identifica casi siempre con el de dominio o poder político. Cfr. F. CHABOD, *L'idea di nazione*, cit., pp. 139-174.

Esta concepción de la nación cambia radicalmente con la Revolución francesa, que trae consigo dos elementos claves: la representación y la legitimidad. En 1789, en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, se escribía: «El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación». El principio de legitimidad será la entera nación, es decir el pueblo. Pueblo soberano que no será sólo la razón de ser del poder político, sino también una porción de la humanidad constituida en comunidad, que posee en sí misma la legitimidad. En definitiva, este cambio manifiesta el paso de la heteronomía a la autonomía absoluta de lo humano. Si en el Antiguo Régimen la legitimidad política estaba encarnada en la corona, la legitimidad ontológica era divina. Con otras palabras, el Antiguo Régimen se basaba radicalmente en la aceptación del origen divino del poder. Con la Revolución no sólo cambia el titular de la legitimidad política —transferida a los representantes del pueblo—, sino que también se verifica un traslado de la legitimidad ontológica desde Dios al pueblo constituido en nación.

Este traslado no era en sí mismo necesario. La monarquía absoluta basada sobre el derecho divino del rey, como hemos visto, era una posición exagerada de la doctrina cristiana que sostiene que todo poder viene de Dios. El gobierno popular, no obstante el cambio de legitimidad política, bien podía seguir afirmando la fundamentación trascendente de la autoridad. La causa de este cambio teórico se debe buscar en la antropología ilustrada y no en la esencia misma del gobierno popular y representativo. La Escuela de Salamanca había ya desarrollado teorías democráticas que no lesionaban la fundación trascendente de la comunidad política.

Durante la Revolución y el Imperio todo es nacional: fiestas nacionales, símbolos nacionales, panteón nacional, guardia nacional, etc. Esta elefantiasis de la nación, este proceso de absolutización, trae consigo que la nación —como sucede en toda religión— puede exigir sacrificios. El servicio militar obligatorio manifiesta simplemente que la guerra es ahora un asunto de todos: es la nación en armas, son *les enfants de la Patrie*, que deben avanzar porque la Patria necesita de sus esfuerzos. Este cambio ideológico comporta el nacimiento de la guerra moderna, en la que toda la sociedad se ve involucrada,

con los consiguientes dramas existenciales y el crecimiento de la violencia[3].

El periodo revolucionario contempla también la aparición de una religión cívica: si antes era la Iglesia la institución delante de la cual se debían inscribir las fechas más importantes de la vida personal —nacimiento, matrimonio, muerte—, ahora es el Estado el que ejerce dicha función. Se levantaron incluso altares de la Patria, donde se podía leer la siguiente frase: «El ciudadano nace, vive y muere por la Patria». Otro elemento decisivo para la afirmación del espíritu nacionalista será la educación, que intentará como uno de sus primeros objetivos la homogenización lingüística, mediante la sustitución de los dialectos por la lengua nacional[4]. Retomando una vieja idea de Rousseau, se considera que sólo el Estado puede crear buenos ciudadanos. Educación nacional y ejército nacional serán los dos pilares para la difusión del nacionalismo revolucionario.

El ejército «nacional» francés será un elemento desencadenante de los sentimientos nacionales en toda Europa. Las campañas napoleónicas chocaron contra los países ya constituidos en estados nacionales. En primer lugar, con Inglaterra, que sintiéndose atacada, colora su liberalismo con el nacionalismo; y con España, donde surge un nacionalismo popular. Dicho naciona-

---

[3] «La trágica herencia del servicio militar obligatorio, concebido por la Revolución francesa en el miedo, hacía tangible a la multitud de hombres comunes la tesis romántica según la cual la guerra moderna es la guerra de todo el pueblo levantado contra los agresores o los tiranos. Esto modificaba radicalmente los efectos sociales de la guerra. Por mil años Europa había soportado como la vacas de Jenner la viruela, su estructura era adecuada en tal sentido y la guerra significaba una desventura para los soldados y para los habitantes del teatro de operaciones militares, pero, a parte de ellos, no tocaba la continuidad normal de la vida de la mayoría de la población, que no sufría interrupciones. Fue a partir de 1792 cuando Europa conoció la guerra combatida por los campesinos, artesanos, comerciantes y empleados arrancados de sus ocupaciones pacíficas, y a los cuales se les hacía vestir uniforme; una guerra que agrede con la fuerza de una epidemia devastadora toda la estructura de la sociedad, desbaratando la vida, substrayéndola de todas las condiciones a la que está habituada y golpeándola en sus cimientos» (I. Bibo, *Istoria tedesca, paura francese, insicurezza italiana*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 96).

[4] Sobre la importancia de la escuela pública como vehículo del nacionalismo cfr. G. Hermet, *Nazioni e nazionalismi in Europa*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 112-118.

lismo español sufrirá la pérdida de su imperio colonial, también éste arrastrado por fuerzas nacionalistas[5].

Pero la *Grande Armée* llega a territorios donde Nación y Estado no se identificaban. En los distintos reinos italianos y alemanes, los soldados franceses son recibidos en un primer momento como liberadores. Pero llevando ellos mismos los gérmenes del nacionalismo, algunos intelectuales, basándose en su propio ideal nacional, rechazarán la intervención extranjera y buscarán la unidad estatal. Este proceso culminará con las unificaciones de Alemania e Italia en torno a 1870.

Un fenómeno opuesto se produce en los territorios donde la organización estatal es multinacional. En los imperios austriaco y ruso se inicia un proceso de dispersión, movido también por fuerzas nacionalistas: las distintas naciones —polacos, eslovacos, croatas, eslovenos, checos, rumanos, húngaros, etc.— tratarán de alcanzar la forma del estado nacional, con la mirada puesta en el pasado, en las tradiciones y en los mitos.

[5] La independencia de América Latina, que se desarrolla entre 1810 y 1825, es un proceso histórico que se inserta en el marco más amplio de la Revolución Atlántica. Los fundamentos ideológicos de este proceso son básicamente dos: las doctrinas democráticas surgidas en la Escuela de Salamanca y sus discípulos —fundamentalmente las teorías de Francisco Suárez— y las ideas de la Ilustración europea, que políticamente se presentan como liberalismo. Pero en la fundación de las distintas repúblicas latinoamericanas influye también una conciencia creciente de la propia identidad nacional. Los dos grandes libertadores hispanoamericanos, Simón Bolívar y José de San Martín, beberán en estas fuentes. Por distintas circunstancias históricas ligadas a la situación española, la ideología que predominará será la liberal, unida al nacionalismo que explica las guerras de límites de las jóvenes naciones americanas. He estudiado este proceso en algunos libros: *Ideología de la emancipación guayaquileña*, Banco Central del Ecuador, Guayaquil 1987; *El Guayaquil Colombiano (1822-1830)*, Banco Central del Ecuador, Guayaquil 1988; *El liberalismo incipiente*, Corporación de Estudios y Publicaciones, Quito 1995, y en algunos artículos: *Interpretaciones de la Evangelización. Del providencialismo a la utopía*, en *Historia de la Evangelización de América*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, pp. 609-622; *Secularidad y Secularismo. Las relaciones Iglesia-Estado en la historia latinoamericana*, en *Qué es la historia de la Iglesia*, EUNSA, Pamplona 1996, pp. 295-307; *Iglesia y liberalismo en Hispanoamérica durante el siglo XIX: el caso Sarmiento*, en *Atti del Simposio Los últimos cien años de la evangelización en América Latina*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, pp. 643-657; *La religión en el proyecto de Esteban Echeverría para una Argentina culta*, en «Tábano» (Buenos Aires) n. 2 (2002), pp. 20-24.

2. El nacionalismo romántico (1800-1848)

El romanticismo fue un fenomeno cultural que tuvo en el mundo germánico un desarrollo particularmente importante. El rechazo del racionalismo ilustrado provocó que se echara la mirada hacia el pasado. Las diferencias de las tradiciones politicas de Europa central y oriental, en donde el liberalismo estaba casi ausente a comienzos del siglo XIX, respecto a las de Europa occidental, puede explicar también la diversidad entre el nacionalismo voluntarista y «subjetivo» francés y anglosajón, y el nacionalismo «objetivo» prevalentemente germánico y eslavo. Si el concepto de nación más occidental se basaba en factores políticos, en Alemania el concepto fundante era el de *volk*, pueblo, más vago e indeterminado, pero más adecuado al espíritu romántico cargado de imaginación y emotividad. *Herder (1744-1803)* delineará, sin nombrarlo explícitamente, el concepto de *Volksgeist* o espíritu del pueblo —concepto, por otra parte, que es central en la filosofía de la historia hegeliana—. Herder estaba convencido de que en la naturaleza y en la historia, autorrevelaciones de la Divinidad, hay que prestar atención no a lo general y común, sino a lo particular y único. Las fuerzas creadoras de lo universal son siempre individuales: los hombres son sobre todo miembros de las respectivas comunidades nacionales, y podrán llegar a ser creadores a través de la lengua y las tradiciones populares. Con Herder se inicia un gran movimiento de recuperación del folklore (folk=volk) de muchos pueblos europeos.

Herder era un estudioso, y no alimentaba proyectos políticos explícitos. *Fichte (1872-1814)*, diversamente, encarnará una etapa importante del nacionalismo político alemán: después de la invasión napoleónica escribirá los famosos *Discursos a la nación alemana*, en donde exalta el pueblo de Alemania y propone el liderazgo mundial de su cultura. Con Fichte se realiza una especie de divinización de la nación, coherente, por otra parte, con su sistema panteista: «El sistema que se expande implica necesariamente un amor superior a la patria; concibe la vida terrestre como una vida eterna y la patria como la representación terrestre de esta eternidad». A diferencia de otras naciones, la alemana es pura: conserva su lengua y su cultura, únicos elementos que llevarán a la unificación nacional bajo la forma estatal. La nación alemana es llamada a una misión de regeneración universal, ya

que posee «el germen de la perfectibilidad humana» en la forma más neta. La lengua alemana es superior a la de los otros pueblos, y el que la habla posee una misión cultural de hegemonía.

De misión cultural, pero con fuertes implicaciones políticas, es también el nacionalismo de *Giuseppe Mazzini (1805-1872)*, que considera que los italianos son el pueblo destinado a guiar al mundo hacia la libertad y la paz. Con Mazzini se pone en evidencia la función de la ideología como religión sustitutiva. Italia será llamada un día a desenvolver un papel de protagonista en la historia. Mazzini, intentando superar el cristianismo que ha hecho grande al pueblo italiano, considera que su movimiento nacionalista *La Giovine Italia* «no es una secta ni un partido, sino una fe y un apostolado. Predecesores de la regeneración italiana, debemos poner como base la primera piedra de su religión» (Manifiesto de Marsella, 1831).

Otro autor interesante de este período en el ámbito de una Italia todavía no unificada es *Vincenzo Gioberti (1801-1852)*, que se declara favorable a la unificación bajo la guía del Papa. Con Mazzini comparte la visión del pueblo italiano como «pueblo elegido», pero a diferencia del primero no trata de superar el cristianismo: desde su punto de vista, la misión de los italianos sería la de guiar a la humanidad no a través de la guerra y la conquista, sino mediante el primado moral de su cultura. Este es uno de los temas principales de su obra *Primato morale e civile degli italiani*. Sin embargo, su visión del cristianismo tendrá un marcado signo liberal.

Mazzini, demócrata convencido y muy ligado al republicanismo francés revolucionario, pero también político utópico que pocas veces logrará realizar sus iniciativas revolucionarias, fue un elemento de unión de los distintos movimientos nacionalistas de las décadas del 30 y el 40 en Europa. El movimiento *La Joven Europa* agrupaba en su seno diferentes movimientos nacionalistas italianos, franceses, polacos, etc. Cercano a Mazzini encontramos al escritor polaco *Adam Mickiewicz (1798-1855)*, emigrado que vivía en París, y que sostuvo el patriotismo polaco con su mesianismo nacionalista. Junto a Mickiewicz se encuentran *Juliusz Slowacki (1803-1849)* y *Zygmunt Krasinski (1812-1859)*. Para los románticos polacos, Polonia era el Cristo de las naciones: inocentemente crucificada (hay que recordar que el territorio polaco estaba dividido en tres soberanías, la rusa, la pru-

siana y la austriaca), en el futuro resucitará y con su emancipación estableceria un periodo de paz y de amor. Es importante subrayar el papel del catolicismo en la conciencia nacional polaca. De forma contraria al proceso de unificación italiana, realizado contra los sentimientos religiosos de la población*, en Polonia el cemento que une los sentimientos de pertenencia a la nación es la fe. La nación es una unidad de vida, de creencias, en definitiva, una cosmovisión. No así el Estado, que en la lengua polaca está claramente diferenciado de la idea de nación. El mesianismo polaco no cederá frente a circunstancias contrarias, como cuando Gregorio XVI no apoyó los movimientos revolucionarios nacionalistas. Es más, sin romper nunca con su fidelidad a Roma, Polonia se presenta en las páginas de algunos románticos como la portadora de la salvación espiritual en un futuro no demasiado remoto. Son proféticas las palabras del poeta Slowacki: «En medio de la lucha Dios suena / una campana inmensa, por un papa eslavo. / El le ha preparado el trono... / Atención, el Papa eslavo viene / un hermano del pueblo»*.

En el nacionalismo romántico de los pueblos del Imperio austriaco, revisten particular importancia la historia y la literatura. El imperio de los Habsburgos reunía once nacionalidades distintas, con diferentes lenguas, tradiciones e historias. Durante la primera mitad del siglo hay en Europa central dos tendencias nacionalistas: la particularista, que subraya la identidad propia de cada una de las naciones, y la paneslavista, que afirma la unidad sustancial de los pueblos de lengua eslava. En esta segunda corriente hay que mencionar al historiador y político checo *Frantisek Palacky*, que promoverá en 1848 un Congreso Paneslavo. Las circunstancias del momento impidieron que esta asamblea tuviese algún resultado práctico, además de la redacción de un manifiesto que identificaba los pueblos eslavos con los amantes de la libertad. Al mismo tiempo, en Frankfurt, se reunía un Congreso Pangermánico, de tendencias opuestas, que constituirá un paso importante para la posterior unificación de Alemania y en la consolidación de la tendencia a crear una *Mitteleuropa* con

---

* Cfr. A. PELLICCIARI, *Risorgimento da riscrivere*, Ares, Milano 1998.

J. SLOWACKI, *Dzieła*, Ossolinski Wroclaw 1959, I, pp. 250-251. Cfr. R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 1998, pp. 42-44.

hegemonía alemana. En este mismo periodo, el eslovaco *Jan Kollár* alimentaba el paneslavismo con sus poesías, y profetizaba un futuro de gloria para los pueblos eslavos.

Pero el paneslavismo centroeuropeo no encontró enemigos sólo por parte alemana. Había otros dos obstáculos importantes: el nacionalismo excluyente y con pretensiones hegemónicas de los húngaros de *Lajos Kossuth*, y el movimiento eslavófilo filoruso. Para entender este movimiento hay que tener presente algunos elementos de la historia intelectual de Rusia. Entre los siglos XVII y XVIII, Rusia se abre a Occidente, sobre todo durante los reinados de Pedro el Grande y Catalina II. Esta apertura no cambió sustancialmente las estructuras sociales ni la autocracia propia del zarismo. Sus efectos se centraron más que nada en las costumbres de la corte y de la aristocracia, en la administración del Estado y en algunas manifestaciones artísticas y literarias. De todas formas, se puede decir que a partir de aquella época Rusia posee una cierta conciencia de pertenencia a Europa. En la primera mitad del siglo XIX se empieza a percibir la existencia de dos corrientes intelectuales: la de los occidentalistas, que sostienen que Rusia debe encaminarse hacia el progreso incorporando formas de vida y de pensamiento occidental —entre los occidentalistas destacan las ideas filoromanas de *Pëtr Caadaev (1794-1856)*[8]—; y la de los eslavófilos, que tienden a subrayar la especificidad de la cultura rusa y a veces la superioridad de dicha cultura respecto a la occidental. Según el principal representante de este movimiento, *Alexei Khomyakov (1804-1860)*, el espíritu eslavo es esencialmente religioso. Libertad y amor se identifican en el alma de Cristo, y los cristianos ortodoxos deben hacer prevalecer estos sentimientos en la vida social. En particular, Khomyakov desarrolla el concepto de *sobornost'* (conciliaridad) como la característica más específica del alma rusa: contra el individualismo occidental, la ortodoxia presenta una visión comunita-

[8] Caadaev critica el pasado ruso: la causa de su atraso reside en su secular aislamiento. El futuro ruso pasa a través de la unión con Occidente y con el cristianismo romano, que ha sabido sacar consecuencias sociales del Evangelio. La Iglesia Ortodoxa tiene una gran espiritualidad, pero no liberó a los siervos de la gleba. Según Caadaev, la historia se mueve por ideas morales y religiosas. Rusia posee una gran tradición religiosa, que debe transformarse en una fuerza social de cambio y renovación. Cfr. G. PIOVESANA, *Storia del pensiero filosofico russo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992, pp. 96-105.

ria, en donde el mismo Zar, guardián de la fe ortodoxa, cumple su función de ser la unidad en la multiplicidad. Junto a Khomyakov, contra el que tuvo polémicas ardientes, el otro padre de la corriente eslavófila es *Ivan Kireevskij (1806-1856)*, que considera que Rusia es la única nación que ha conservado el verdadero cristianismo, es decir la ortodoxia. El Occidente desarrolló un racionalismo formal, mientras la fe ortodoxa abre el camino para un conocimiento integral que encuentra en la verdad religiosa su centro especulativo. En modo análogo a como lo hiciera Khomyakov, Kireevskij opone, a la división de la sociedad en clases y a la separación entre Iglesia y Estado occidentales, la unidad social y política de la Rusia ortodoxa.

El movimiento eslavófilo ruso tomará fuerza en los años sucesivos, y dará a luz la imagen de una Santa Rusia que tenía que enfrentarse con un Occidente secularizado y positivista. *Fiodor Dostoievsky (1821-1881)* no será ajeno a estas ideas nacionalistas y mesiánicas. Para el autor de *Crimen y castigo*, *El idiota* y *Los hermanos Karamazov*, el pueblo ruso es cristóforo, es decir portador de Cristo. Rusia dirá la última palabra sobre la gran armonía que se establecerá entre las naciones cuando se acepten las leyes de Cristo*.

En los años 60 y 70 del siglo XIX se produce el paso del movimiento eslavófilo al paneslavismo. La diferencia está en que el primero no tenía un cariz expansionista, mientras que el segundo, que tiene su origen en Europa central, toma fuerza en Rusia sólo después de la Guerra de Crimea (1853-1856). En algunos sectores nacionalistas, la derrota bélica despierta la conciencia del destino ruso de proteger a los hermanos eslavos que se encuentran bajo el yugo del Imperio otomano. Será sobre todo *Nikolai Danilevsky (1822-1885)* el gran profeta del panesla-

* Uno de los personajes de *Los hermanos Karamazov*, el padre Pàsij, afirma: «No es la Iglesia la que se debe transformar en Estado, daos cuenta. Si no, tendríamos a Roma con su sueño, ¡sería la tercera tentación de Satanás! Al contrario, es el Estado el que se debe transformar en Iglesia, que se alza hasta ser Iglesia y llega ser Iglesia en toda la tierra; (...) este es el gran destino de la ortodoxia en la tierra. Porque de Oriente surgirá y resplandecerá esta estrella» (I° parte, libro II, 5). Resulta interesante ver, en la misma obra, las ideas anticatólicas que revela la narración *El Gran Inquisidor* (I° parte, libro V, 5). Guardini, en su célebre libro *Dostoevskij: il mondo religioso* (Morcelliana, Brescia 1995), sostiene una interpretación distinta sobre la leyenda del Gran Inquisidor, menos anticatólica.

vismo ruso. Según el autor de *Rusia y Europa*, existe una incompatibilidad entre civilización eslava y civilización germánico-latina. La superioridad intelectual y religiosa de los eslavos imponía una lucha contra el Occidente, guiada por el pueblo eslavo preponderante, el ruso. Danilevsky considera que el cristianismo occidental —fundamentalmente la Iglesia Católica— distorsionó la verdad cristiana por causa de su alianza con el poder político. Este hecho provocó una lucha contra la Iglesia, defensora de la escolástica oscurantista, que tuvo como consecuencia tres anarquías: la anarquía religiosa —es decir, el protestantismo—; la anarquía filosófica, que desemboca en un materialismo escéptico; y la anarquía sociopolítica manifestada en el creciente democratismo político y feudalismo económico. Rusia debe liberar a sus hermanos eslavos de estas anarquías, e imponer la ortodoxia, que trae consigo las instituciones y tradiciones rusas[10]. La secularización del mesianismo ruso será obra del marxismo soviético, que analizaremos más adelante[11].

En 1848, es decir en el último ciclo revolucionario de la Revolución Atlántica, el nacionalismo de Europa central y oriental será un factor importante. La difusión del nacionalismo a través de la literatura (cuentos, poesías, novelas), los libros de historia, el renacimiento de las lenguas locales, dotó a este movimiento de un gran idealismo, pero de poco sentido práctico. El Imperio austriaco reforzó las medidas de unidad y de autocracia, y el nacionalismo tuvo sus mártires. Al mismo tiempo es fácil advertir cómo, en muchos casos, el nacionalismo de este periodo negó los derechos de otros pueblos que también querían reafirmar su identidad nacional: eslovacos, checos, croatas y rumanos debían defenderse del intento de magiarización que impulsaban los húngaros; todos los eslavos debían cuidarse de la tendencia hegemónica del «gran hermano» ruso (de este peligro tuvo una profunda conciencia el ensayista y periodista

---

[10] Cfr. B. CROCE, *Russi y el Oriente de Europa*, Rialp, Madrid 1980, pp. 159-205. Para las teorías políticas de eslavofilos y panesclavistas cfr. G. PROVENSANA, *Storia del pensiero filosofico russo*, cit, pp. 106-134 y 213-240.

[11] Para entender las distintas corrientes intelectuales y la situación social de la Rusia de la mitad del siglo XIX es muy útil la lectura de algunas novelas de *Ivan Turgenev (1818-1883)*. En particular, se recomienda la lectura de *Memorias de un cazador*, de *Rudin*, de *Nido de nobles* y de *Padres e hijos*. Cfr. también L. SATTA BOSCHIAN, *Ottocento russo. Geni, diavoli e profeti*, Studium, Roma 1996.

checo *Karel Havlicek (1821-1856)*); algunos años después, en la Alemania de Bismarck, los franceses de Lorena y de Alsacia, los daneses de Schleswig y los polacos de Silesia sufrieron leyes injustas y violatorias del derecho de cada pueblo a mantener sus propios caracteres nacionales.

3. El nacionalismo de la Machtpolitik y el Imperialismo

En la segunda mitad del siglo XIX el nacionalismo idealista y romántico cede su puesto al nacionalismo de la *Realpolitik* o de la *Machtpolitik*. Es la época de la unificación alemana, gracias a la estrategia de Bismarck, y de la unificación de Italia, gracias a Cavour y a la ayuda de uno de los grandes defensores del principio de nacionalidad, sobre todo aplicado a la Europa central y oriental, Napoleón III. En este periodo también se refuerzan los nacionalismos francés, inglés y americano.

a) El nacionalismo subjetivo

Los estudiosos del nacionalismo distinguen dos corrientes principales dentro de esta ideología, a las que ya hemos aludido en las páginas precedentes: la voluntarista o subjetiva francesa y anglosajona, y la que contiene más elementos históricos, biológicos y míticos —nacionalismo objetivo—, de origen preponderantemente alemán. En la primera, el papel desempeñado por la ideología liberal es muy importante. La nación sería en definitiva el producto de la voluntad general del pueblo, que desea vivir junto y mantenerse junto en el futuro. La historia, ciertamente, tiene una función, pero en este tipo de nacionalismo lo importante son los proyectos que se sacarán adelante en cuanto manifestaciones de la voluntad de la nación, que se identifica con la voluntad general o popular. Quizá el texto más claro para entender el nacionalismo voluntarista francés sea el de la conferencia *Qu'est-ce qu'une Nation?*, pronunciada en La Sorbona el 11 de marzo de 1882. En ella, el escritor positivista *Ernest Renan*, después de haber criticado el concepto de nación basado en la raza, la lengua, la geografía o la religión, presenta la siguiente definición: «Una nación es un alma, un principio espiritual... Una nación es una

gran solidaridad creada por el sentimiento de los sacrificios que se han realizado y que se está dispuesto a realizar en el futuro. Supone un pasado, pero se retoma en el presente mediante un acto tangible: el consenso, el deseo claramente expresado de continuar la vida en común. La existencia de la nación es un plebiscito cotidiano»[12].

Esta consideración de la nación como conjunto de personas que voluntariamente se adhieren a un proyecto común encontrará en Estados Unidos su manifestación histórica más importante. La experiencia vital norteamericana es definida por Rocco Buttiglione del modo siguiente: «Esta nación, que antes no existía, empieza a existir en la historia mediante un específico acto de conciencia. Nace junto a una filosofía»[13]. El acto de nacimiento de los Estados Unidos es un *covenant*, es decir, un pacto social estructurado en torno a un conjunto de principios de carácter universal, que concretaban de algún modo las teorías políticas contractualistas de los siglos XVII y XVIII. Buttiglione considera que las dos corrientes que influyen en forma decisiva en el fundamento teórico de dicho pacto son, en primer lugar, la corriente que encontramos en los autores del *The Federalist*, que se une a la tradición anglosajona de Hooker, Locke y del *Common Law*, en la cual no es difícil encontrar elementos de la tradición tomista. La otra corriente estaría ligada a la ilustración francesa y masónica, y representada por Jefferson y Franklin[14].

La primera de estas dos tradiciones ofrece una visión que podríamos identificar con una de las posibles modernidades a las

---

[12] Citado por H. KOHN, *El Nacionalismo*, cit., p. 191. Federico Chabod sostiene que las ideas axiales del discurso de Renan estaban ya presentes en dos de los personajes clave de la unidad italiana, Mazzini y Mancini. El historiador italiano considera que el proceso de unificación alemana responde al nacionalismo «naturalista» —lo que nosotros hemos denominado «objetivo»—, mientras que el italiano respondería al nacionalismo «voluntarista». Cfr. F. CHABOD, *L'idea di nazione*, cit., pp. 68 y ss. Cfr. también J.-E. RENAN, *Che cos'è una nazione? e altri saggi*, Donzelli, Roma 1998.

[13] R. BUTTIGLIONE, *Tradizione americana e pensiero cattolico*, en «Communio» (Milano) 1992, n.125, p. 66.

[14] Sobre los aspectos institucionales ligados al nacimiento de los Estados Unidos existe una vasta bibliografía. Cfr. C. BECKER, *The Declaration of Independence*, Vintage Book, New York 1942; R. RUTLAND, *The birth of the Bill of Rights. 1776-1791*, Collier-Macmillan, New York 1966; B. BAILYN, *The origins of American Politics*, Vintage Book, Random House, New York 1967; M. WHITE, *The philosophy of the American Revolution*, Oxford University Press, New York 1978.

que hicimos referencia antes: consagra la legítima autonomía de lo temporal, pero es consciente que el fundamento último de la sociedad y de la existencia humana no radica en sí misma sino en la trascendencia del Absoluto. La constitución de los Estados Unidos no sostiene ninguna religión oficial, pero de su preámbulo se deduce que, para que el experimento americano subsista, son necesarias «las virtudes civiles, que a su vez derivan de las virtudes morales y en última instancia de alguna religión, de una forma de realidad última, de la pertenencia del sujeto particular al Absoluto. El Estado renuncia explícitamente a producir *in proprio*, a través de una iglesia de estado, este conjunto de presupuestos de los cuales tiene absoluta necesidad para subsistir. Deja la elaboración de estos presupuestos a la sociedad. El resultado es la fundación pluralista del orden civil»[11].

La otra tradición culmina en una concepción diferente de la Modernidad: es un intento de promover una filosofía liberal militante, capaz de fundamentar en forma autónoma y autosuficiente un orden civil. Buttiglione habla de una auténtica religión estatal —similar a la religión civil rousseauniana— hostil a toda religión revelada.

Las trece colonias americanas de la costa oriental de los Estados Unidos formaban una población de origen europeo heterogéneo, emigrada del Viejo Continente en gran parte por motivos de persecución religiosa. Quizá por esta razón los lazos con la metrópoli británica no eran demasiado estrechos. Paralelamente, una larga tradición de autogobierno preparó las bases para una ruptura definitiva con Inglaterra. La crisis de independencia explotará cuando Jorge III quiera imponer desde la metrópoli una política más ligada a los intereses ingleses.

El origen religioso de la primera colonización dará un matiz mesiánico al nacionalismo americano: los Estados Unidos son la tierra prometida de la libertad religiosa y de la democracia. Este mesianismo sufrirá en el siglo XIX un proceso de secularización, a través de la doctrina del *Manifest Destiny*, la cual, en vez de presentar a los Estados Unidos como la patria universal de los hombres que desean ser libres, se presentaba como el destino providencial de la nación americana a su engrandecimiento y a

[11] R. BUTTIGLIONE, *Tradizione americana...*, cit., p.68.

su posterior lanzamiento hacia la hegemonía mundial. La primera vez que se habla de este destino manifiesto es en 1845, en un artículo escrito por el periodista *John Louis O'Sullivan*, con ocasión de la anexión de Texas. Allí se decía que nadie tenía el derecho de obstaculizar el cumplimiento «de nuestro destino manifiesto, que es el de ocupar el continente que nos dio la Providencia para el libre desarrollo de los millones que se multiplican año tras año...». La unión de Texas era simplemente una manifestación de la ley general —también providencial— que mueve la población de los Estados Unidos hacia el oeste. El futuro de los Estados Unidos es la anexión de California, Canadá y del entero continente latinoamericano, porque la Providencia destinó los pueblos del Nuevo Mundo a ser acogidos bajo las alas del águila americana[16].

No obstante este imperialismo exclusivista, los Estados Unidos son una nación que ha sabido aglutinar en su cuerpo social personas de diferentes culturas y razas, que poseen un gran sentido de pertenencia a la nación americana, entendida como proyecto para desarrollar juntos. Esta ambigüedad del nacionalismo americano puede ser entendida con la definición de Raymond Aron: los Estados Unidos son una *república imperial*[17]. La entrada de los Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial inaugura una nueva etapa de la historia americana. La destrucción material de Europa hizo que los Estados Unidos se convirtieran en una super-potencia y en el protagonista principal de las relaciones internacionales. La doctrina del presidente Woodrow Wilson, que permanecerá vigente durante todo el siglo XX, retomaba algunos elementos del mesianismo americano: los Estados Unidos debían proclamar unos principios universalistas que contenían dentro de sí los valores de la democracia y de la libertad. Aunque el contenido altruista de la política exterior americana muchas veces fue desmentido por las circunstancias históricas —en particular, la guerra del Vietnam causó en la sociedad americana una crisis de conciencia que puso en duda algunos de los valores defendidos por el *establishment*— a la larga la doctrina wilsoniana triunfó en toda la línea en la confrontación ideológica con

---

[16] Citado por H. KOHN, *El Nacionalismo*, cit., pp. 193-197.

[17] Cfr. R. ARON, *République impériale. Les États-Unis dans le monde (1945-1972)*, Calmann-Lévy, Paris 1973.

la otra super-potencia, la Unión Soviética, que entró en una crisis irreparable en los años 80 del pasado siglo[18].

b) El nacionalismo objetivo

La visión de la nación que acabamos de ver —y que Chabot define subjetiva de tipo republicano o democrático[19]— era muy distinta a la propia del nacionalismo objetivo, prevalentemente germánica, pero presente al menos en algunos de sus elementos, universalmente, y que será la que lleve a las dos guerras mundiales. En esta última versión del nacionalismo la nación no es el fruto de una libre elección, sino de una herencia que contiene una tradición colectiva. El contenido de esta tradición puede ser cultural, como señalaba Fichte, pero puede tener también un contenido material, que se concreta en la raza y en la sangre. De hecho, a mediados del siglo XIX se desarrolla una teoría racista, que se convertirá en la esencia del nacionalsocialismo. Los autores más representativos del racismo decimonónico son *Arthur de Gobineau (1816-1882) y Houston Stewart Chamberlain (1855-1927).* Aunque no son alemanes, será en Alemania donde estas teorías encontrarán más acogida. En su *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Gobineau sostiene un determinismo étnico que define la condición de una nación: «La cuestión étnica domina todos los otros problemas de la historia y de la desigualdad de las razas, y es suficiente para explicar todo el encadenamiento del destino de los pueblos». La cultura no se puede transmitir, y la raza superior tiene la obligación de dominar sobre las inferiores. Otro autor francés, *Vacher de Lapouge*, dará a la tradición racista los elementos que tendrían que caracterizar a la raza superior, la cual debe estar formada por individuos altos, rubios, con cráneo dolicocéfalo. Pocos años después se afirmará que la germánica es la rama más pura de la raza aria. Chamberlain, junto con su suegro Richard Wagner, difundirán las teorías racistas en Alemania. Para Chamberlain, el elemento decisivo para afirmar la superioridad de una nación es la toma de conciencia de dicha superioridad: «Lo esencial es poseer la raza en la propia conciencia».

---

[18] Cfr. H. KISSINGER, *Diplomacia*, FCE, México, 1995.

[19] J.-L. CHABOT, *Histoire...*, cit., p. 166.

En la historia de Estados Unidos no faltan elementos racistas, propios del nacionalismo «objetivo»: en la mitad del siglo XIX el naciente imperialismo americano justificará la guerra contra los aborígenes y contra el vecino México, y después la creciente influencia en el resto de América Latina, con argumentaciones que trataban de afirmar la superioridad de la sangre anglo-sajona y de la religión protestante sobre pueblos mestizos y católicos. También el problema de la esclavitud —que llevará a la Guerra de Secesión, proceso histórico susceptible de una lectura nacionalista de afirmación de la unidad nacional— manifiesta la tendencia racista de algunos elementos de la cultura americana[20].

En este periodo, dos intelectuales franceses se alejarán del nacionalismo subjetivo característico de la tradición más occidental. Me refiero a *Charles Maurras (1868-1952)* y a *Maurice Barrès (1862-1923)*, defensores de una nacionalismo integral. Rechazando el liberalismo humanitario, pusieron como prioridad política y antropológica exclusiva el interés nacional. Maurras afirmaba esta prioridad con el lema *France d'abord*, principio que imponía la necesidad de una acción nacionalista rápida y eficaz: l'*action française*. Barrès, por su parte, solicitaba la unión de pensamiento y sentimiento en torno a la nación, por encima de las divisiones en clases y del egoísmo individualista liberal. Las generaciones precedentes y el suelo ancestral eran el cemento de la unidad nacional. En su obra *Les déracinés* (Los desarraigados), sostenía que los hombres perdían la integridad moral y espiritual fuera de la tradición nacional. Esta visión implicaba un cierto determinismo: los individuos eran fruto de la historia y de la herencia biológica. Barrès escribía gráficamente que el fundamento de la nación era *la terre et ses morts*[21].

La afirmación de la propia identidad nacional hizo surgir un sentimiento de xenofobia: el extranjero era lo otro, lo diverso, fuente de sospechas y enemigo de la nación. Esta actitud psicológica cerrada y excluyente se manifestará con mucha fuerza en el movimiento antisemita: los judíos eran el extranjero por antono-

---

[20] Cfr. R. HORSMAN, *Race and Manifest Destiny*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)1981. La célebre novela *To kill a mockingbird* (1960), de Harper Lee, cuenta cómo el sentimiento racista persiste en algunas zonas de los Estados Unidos muchos años después de la Guerra de Secesión.

[21] Cfr. H. KOHN, cit., pp. 102-104.

masia, pero un extranjero singular, pues vivía dentro de los confines de la patria. La inserción de los judíos en las sociedades europeas del siglo XIX, después de la apertura de los ghettos y la legislación liberal en su favor, no fue fácil. Si con el sistema de los ghettos se establecían diferencias sociales, la caída de los muros materiales no comportó la integración completa. Es más, a pesar de la actitud mimética de muchos judíos, vastos sectores de la población europea los consideraban no completamente integrables, a causa de su diversidad, y también porque recaía sobre ellos la sospecha de poca lealtad a las naciones en donde vivían —quizá a causa de la fuerte identidad cultural judía— y de tramar un proyecto de dominio universal. Detrás de estas posiciones se mezclaban doctrinas racistas y una cierta credulidad en mitos y fábulas pseudo-religiosas. En el Imperio Ruso se desencadenarán persecuciones violentas contra los hebreos —los célebres *Pogrom*— durante el siglo XIX. En Polonia, la presencia de una comunidad judía numéricamente importante suscitó algunas incomprensiones. En Francia se desarrollará un movimiento antisemita, que no llegará a ser general. En 1866 *Edouard Drumont* publicaba *La France Juive*, donde se hablaba de una confabulación judía destinada a arruinar la Francia tradicional. Consecuencia concreta del antisemitismo francés fue la condena sin pruebas del capitán Alfred Dreyfus, único oficial de raza hebrea en el ejército francés, acusado de traición y de colaboracionismo alemán.

Pero el antisemitismo ejercerá una influencia todavía más profunda y de mayores consecuencias históricas en Alemania. Importantes eruditos y artistas hicieron propio este sentimiento racista: *Richard Wagner (1813-1883)* hablaba del «peligro hebreo», y el historiador *Heinrich von Treitschke (1834-1896)* publicaba un artículo en 1879 cuyo título rezaba: «Los hebreos son nuestra desgracia». Durante el siglo XIX existe un gran número de intelectuales antisemitas, hasta llegar al siglo XX a Alfred Rosenberg, quien en 1930 publicaba *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, basado en las teorías racistas del ya mencionado Houston Stewart Chamberlain. Eran las vísperas del nacionalsocialismo alemán[22].

---

[22] Cfr. A. CASTALDINI, *L'ipotesi mimetica*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2001, pp. 54-75.

c) El imperialismo

El periodo 1870-1914 coincide con el apogeo del nacionalismo. Gran Bretaña, Francia, Alemania, Estados Unidos, Rusia e Italia llevarán adelante políticas nacionalistas tendientes a afirmar la propia superioridad, iniciando así una carrera hacia la hegemonía mundial, que desembocará en la Gran Guerra. Elementos importantes de esta política serán —como ya hemos señalado— la educación nacional y el ejército.

Esta carrera imperialista hará presente la cultura occidental en los cinco continentes. Universalismo cristiano secularizado, intereses económicos y científicos están presentes en este proceso, pero sobre todo nos encontramos frente a una manifestación más del espíritu nacionalista: algunas naciones se consideran depositarias de una misión civilizadora y tienen conciencia de estar destinados a la hegemonía mundial.* Según Redondo, «el impulso remoto que se encontró en la base de la expansión colonial europea, el impulso que la dotó de su formidable y arrolladora potencia, fue posiblemente el universalismo cristiano. Un universalismo cristiano, un sentido ecuménico de la existencia, que, incluso secularizado, acertó a intuir como entre sombras que lo que Europa había logrado, no en los siglos últimos tan sólo, sino a lo largo de toda su existencia, era patrimonio de todos y a disposición de todos se debía colocar (...) Pero un impulso sustancialmente secularizado. La expansión colonial tuvo lugar a partir de 1870, cuando ya la ideología liberal-progresista era patrimonio común de buena parte de las clases gobernantes europeas»[21].

Detrás de la expansión colonial es fácil advertir el sentimiento europeo de su supuesta superioridad. Es interesante ha-

[21] G. REDONDO, *Historia Universal*, cit., XII, p. 251. Dawson señala la misma idea: «La gran época de la expansión occidental lo fue también de secularización de la cultura occidental. Lo que en realidad se expandió fue: primero, la fuerza política y económica de Occidente; segundo, las tecnologías y las ciencias occidentales y, tercero, las ideas sociales y las instituciones políticas occidentales. El cristianismo también acusó un movimiento de expansión, aunque mucho menor. Durante el siglo XIX, el liberalismo, credo del progreso y del enciclopedismo, de la libertad y de la humanidad, fue la religión efectiva de la cultura occidental, y realizó una campaña triunfal de catequización en todo el mundo» (C. DAWSON, *Dinámica de la Historia Universal*, cit., p. 302).

cer notar que en el siglo XVIII las élites consideraban a las sociedades extra-europeas como a las propias del buen salvaje rousseauniano, libres de los males de la civilización occidental. Ahora, en cambio, la superioridad de la raza blanca sobre las otras, y de la cultura occidental sobre las culturas autóctonas parece fuera de discusión. Fe otra vez secularizada, que ve el colonialismo como una cruzada religiosa para difundir los valores universales y absolutos de la Modernidad occidental. Entre los teóricos del imperialismo europeo hay que citar a dos autores ingleses: primero al historiador y ensayista *Thomas Carlyle (1795-1881)* y en los años siguientes al escritor *Rudyard Kipling (1865-1936)*, que canta las glorias del Imperio británico. En Francia *Jules Ferry (1832-1893)*, que dará un fuerte impulso a la secularización de la sociedad francesa a través de la educación laicista, llevará adelante un amplio programa expansionista permeado de una ideología imperial-nacionalista.

Pero dado que la secularización presenta también un lado materialista y economicista, junto con la difusión de las nuevas técnicas europeas, del indudable mejoramiento de la salud, de la progresiva universalización de la instrucción pública, y del importante movimiento misionero que se verifica en este proceso, hay también muchas manifestaciones de explotación, de injusticias y de lesiones graves a la dignidad humana. Darwinismo social, grosero materialismo y racismo no están ausentes en el expansionismo europeo y americano.

El imperialismo fue la consecuencia lógica del nacionalismo proclive a subrayar la grandeza nacional. Las naciones europeas debían demostrar al mundo su misión civilizadora. Prueba evidente de la ligazón entre el imperialismo y el nacionalismo es el hecho de que las naciones con más conciencia nacional son las que llevaron adelante las políticas imperialistas más vigorosas: Inglaterra y Francia.

d) El nacionalismo de la descolonización

Las consecuencias de la universalización de la cultura occidental —de origen cristiano, pero secularizada— fueron múltiples: desplome de las cosmovisiones locales, desarraigo de las tradiciones sociales y culturales, etc. Se podría resumir las conse-

cuencias sociales de la colonización en Asia y África diciendo que se produce la disolución del orden social tradicional; se reordena la actividad económica; y entra en escena una nueva élite local, culta, que se pondrá a la cabeza de los distintos movimientos nacionalistas e independentistas.

Las nuevas élites, que sustituyeron a los jefes tradicionales, estaban relativamente occidentalizadas, pero en cuanto locales tenían también sus raíces en las tradiciones afro-asiáticas. Después de un periodo de nacionalismo xenófobo que rechazó todo elemento extranjero, el nacionalismo trató de conciliar lo positivo de las innovaciones occidentales con las propias tradiciones culturales. Surgen así partidos políticos de masa que sostendrán las independencias nacionales. Pero un nacionalismo, sobre todo el africano, difícil, ya que la misma idea de estado-nación era de origen europeo. La aceptación de las fronteras impuesta por las potencias coloniales y el contemporáneo subsistir del tribalismo propio de las tradiciones locales será un elemento de inestabilidad para gran parte del continente. Los sangrientos enfrentamientos entre Tutsi y Hutu en Ruanda y Burundi en estos últimos años son una prueba de este aserto.

El sistema del partido único, instaurado después de la independencia en muchos países africanos, pone en evidencia, por un lado la necesidad de una cierta unidad del poder para hacer frente a las necesidades vitales más urgentes de los nuevos estados. Al mismo tiempo, es una prueba de la continuidad de las viejas tradiciones africanas. La identidad nacional se concreta en la unidad de la persona física del presidente y del gobierno. Muchas veces son los «Padres de la Patria», es decir los héroes del movimiento independentista, los que encarnan la nación en los más altos cargos del Estado. Según Chabot, se podría hablar de una trilogía de la unidad, que legitima el nuevo estado de cosas después de la independencia: *una nación, un presidente, un partido*. El papel de los «Padres de la Patria» —Bourguiba en Túnez, Houphouët-Boigny en Costa del Marfil, Kenyatta en Kenya, Senghor en Senegal, etc.— ha sido insustituible en los primeros pasos de la vida independiente de estas naciones, y ha dado una cierta estabilidad, aunque los elementos contradictorios del nacionalismo africano amenazan la pacífica convivencia entre personas de distintas etnias.

El movimiento de descolonización africano despertó en algunos intelectuales la conciencia de una cierta unidad continental.

En este proceso cultural reviste particular interés la obra literaria de *Léopold Sédar Senghor (1906-2002)*, presidente de Senegal y premio nobel de literatura. Senghor descubre una especificidad de la cultura africana, llamada *négritude*, que desemboca en una forma ideal de continentalismo, la *africanité*, formada por un conjunto de valores culturales y de costumbres anteriores a la colonización. Por el momento, *négritude* y *africanité* permanecen en el ámbito de lo cultural, y no han encontrado formas eficaces de unidad política supranacional o supratribal[24].

En lo que se refiere a la descolonización de Asia, en este proceso tiene una gran importancia el nacionalismo de la India. El principal dominio británico no tenía, antes de la presencia de los ingleses en su territorio, ni unidad política, ni religiosa, ni cultural ni lingüística. En 1885 en Bombay tuvo lugar la primera reunión del Congreso Nacional de la India. La finalidad de dicho congreso era la integración de los distintos elementos de la población indígena; dirigir el proceso de evolución política y social hacia la integración nacional; reforzar los vínculos con la Metrópoli británica, tratando de eliminar las injusticias del dominio colonial. Tomaron parte en el congreso una mayoría de religión hindú, y minorías de musulmanes y de ingleses. Poco a poco, el liderazgo de los occidentalistas fue pasando a los nacionalistas radicales, que buscaron inspiración en el pasado indio y en los sentimientos religiosos de las masas.

Después de un periodo violento dirigido por *Bal Gandahar Tilak (1856-1920)*, el nacionalismo de la India cambió de cara bajo la guía de *Mohandes Karamachand Gandhi (1869-1948)*. Las dos ideas básicas de la actitud vital de Gandhi son la doctrina de la *satyagraha* (fortaleza de la verdad) y la *Ahimsa* (no violencia). Frente a las apariencias, la verdad exige autodominio, testimonio existencial, paciencia, disponibilidad para con los otros: la *satyagraha* exige que se considere a la verdad como el fin último de la vida. Si la verdad es fin, la no violencia es medio: «de un mal puede venir un bien, pero esto depende de Dios, no de los hombres. El hombre debe sólo saber que el mal proviene del mal, del mismo modo en que el bien se explica por el bien». El fin no justifica los medios. Gandhi se alejaba radicalmente de

[24] Cfr. J.-L. CHABOT, *Histoire de la pensée politique*, cit., p. 192.

la visión de la historia de corte hegeliano, donde al final se puede justificar todo tipo de males recurriendo a la astucia de la Razón. La independencia de la India era un bien, pero se lo debía alcanzar en el respeto a la verdad y a través de la no violencia y la desobediencia civil. Gandhi toma muchas de sus ideas del filósofo trascendentalista americano *Henry David Thoreau (1818-1862)*, y en particular de su opúsculo *On civil desobedience*[25]. El apóstol de la no violencia superaba los límites del estrecho nacionalismo negador de los derechos de los demás. Su inspiración religiosa —en donde no están ausente influjos cristianos y musulmanes— abría nuevos horizontes no sólo a la India sino a la entera humanidad.

La independencia de la India se declara en 1947. El dominio británico había dejado como herencia la explotación económica colonialista, pero al mismo tiempo la unidad de una de las lenguas oficiales —el inglés— y una estructura político-administrativa lo suficientemente fuerte para amalgamar los elementos dispares del pasado indio. La predicación no violenta de Gandhi será muchas veces negada con los hechos perpetrados por los elementos extremistas del nacionalismo indio. Los musulmanes, por su parte, se separarán de la India, y fundarán la República de Pakistán, bajo la guía de *Mohammed Ali Jinnah (1876-1948)*, partidario del nacionalismo islámico.

4. El nacionalismo como totalitarismo

La afirmación de la nación como un absoluto, y la consecuente negación de los derechos de las otras naciones, llevará al mundo a la Primera Guerra Mundial. 1918 marca el triunfo de algunos nacionalismos: el Imperio austriaco se desmembra y los viejos anhelos de los nacionalismos centroeuropeos de encontrar una concreción estatal se hacen realidad[26]. Este nacionalismo,

---

[25] Cfr. J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, cit., pp. 111-115. Thoreau influirá también en el líder negro *Martin Luther King (1929-1968)*.

[26] La obra de Joseph Roth gira en torno al ambiente de nostalgia y de desarraigo causado por la caída del Imperio austriaco y las contradicciones del nacionalismo de este período. Para el que desea penetrar en este ambiente, visto desde esta perspectiva, se pueden leer las novelas *La Marcha Radetzky* (EDHASA, Barcelona, 2000) y *La Cripta de los Capuchinos* (El Acantilado, Barcelona, 2002).

considerado por Hermet como nacionalismo de distracción, ya que fue principalmente la obra de los aliados que deseaban poner un freno al marxismo revolucionario, cada vez más peligroso después de la Revolución rusa de 1917[27], no resolvió los problemas. La forma estatal de algunas antiguas nacionalidades incluían minorías que no vieron satisfechos sus deseos de reforzar la identidad nacional. Polonia, Rumania, Yugoslavia y Checoslovaquia siguieron siendo estados multinacionales, y se convirtieron en presa fácil de los nacionalismos alemán hasta 1945, y ruso hasta 1989[28].

Un proceso análogo se desarrolla en los territorios del antiguo Imperio otomano y en el norte de Africa: Libia, Egipto, Turquía, Arabia Saudita, Jordania e Irak alcanzan la independencia estatal, aunque en muchos casos bajo protectorados anglo-franceses. En estas áreas, la unidad religiosa del Islam y el enemigo común —el Estado de Israel, creado en 1948— moderó el nacionalismo estatal, y dotó a los pueblos islámicos de una cierta unidad. Hay que recordar que antes de la caída del Imperio otomano se perpetúa el genocidio armeno, pueblo de antiquísimas raíces cristianas, que es también consecuencia del nacionalismo ideológico. Es una tragedia comparable con el holocausto judío.

Pero también como consecuencia de la Gran Guerra y después del desmoronamiento de la ideología liberal, en Europa nacen ideologías de inspiración nacionalista que llevarán hacia la segunda conflagración mundial: me refiero al nacionalsocialismo y al fascismo, que también tienen pretensiones imperialistas, aunque con características distintas a las del imperialismo decimonónico, y con un marcado talante totalitario. Según C. Dawson, el liberalismo de las primeras décadas del siglo XX había perdido los elementos filosóficos y humanitarios de los que era portador en el siglo anterior, transformándose en un mero utilitarismo individualista. El nacimiento de las dictaduras se explicaría por la fuerte carga de valores que conllevan, y por el impulso del sentimiento patriótico herido en Alemania y en Italia

---

[27] Cfr. G. HERMET, *Nazioni e nazionalismi in Europa*, cit., p. 200.

[28] «La mayor parte de los nuevos estados edificados sobre las ruinas de los viejos imperios resultaban tan multinacionales como las viejas «prisiones de naciones» a las que habían sustituido» (E. HOBSBAWN, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 157).

después de los arreglos internacionales que ponen fin a la Primera Guerra Mundial. Estas dictaduras representan el culmen del proceso de secularización en cuanto auténticas religiones secularizadas[29].

El nacionalsocialismo alemán es una ideología política irracional, que lleva hasta las últimas consecuencias la actitud del nacionalismo romántico y los elementos racistas de los pensadores europeos de mediados del siglo XIX, como Gobineau o Chamberlain. Para *Adolf Hitler (1889-1945)*, «la nación es la síntesis suprema de todos los valores materiales y espirituales de la raza». Por eso, el tema central y obsesivo del nazismo es la pureza de sangre. La raza aria, cuyo prototipo es el hombre alemán, no puede mezclar su sangre con la de razas inferiores. El Estado nazi es un instrumento de dominio de la raza aria, ya sea en el interior a través de una política eugenésica que preserva la pureza de sangre, ya sea en el exterior, practicando la política del *Lebensraum* o espacio vital para el pueblo alemán, primer estadio de la conquista del mundo por parte de los «puros» de raza y de sangre. La *Shoa* —la eliminación sistemática de millones de judíos por el simple hecho de ser tales— será una de las trágicas consecuencias de esta ideología.

El procurador general francés François de Menthon, en su requisitoria en Nuremberg, definía al nazismo como un crimen contra el espíritu. Citamos textualmente sus palabras, que ponen en evidencia que la raíz última de la violencia nazi radica en el carácter antihumano de la ideología: «Me propongo demostrarles que toda comisión de crímenes organizada y masiva deriva de lo que me permitiría denominar un crimen contra el espíritu, quiero decir de una doctrina que, negando todos los valores espirituales, racionales, morales, sobre los que los pueblos han intentado desde hace milenios hacer progresar la condición humana, pretende sumergir a la Humanidad en la barbarie, y no ya en la barbarie natural y espontánea de los pueblos primitivos, sino en una barbarie demoniaca ya que es consciente de sí misma y utiliza para la consecución de sus fines todos los medios materiales puestos a disposición del hombre por la ciencia contemporánea. El pecado original del nacionalsocialismo, a partir del cual se de-

---

[29] Cfr. C. DAWSON, *Religion and the Modern State*, Sheed & Ward, London 1935, p. 44.

rivan todos los crímenes, es este pecado contra el espíritu. Esta doctrina monstruosa es la del racismo (...) Ya se trate de crimen contra la paz o de crímenes de guerra, no nos encontramos ante una criminalidad accidental, ocasional, que los acontecimientos podrían ciertamente no justificar, pero sí explicar. Nos encontramos, por el contrario, ante una criminalidad sistemática que deriva de forma directa y necesaria de una doctrina monstruosa, servida con una voluntad deliberada por los dirigentes de la Alemania nazi»[10].

El fascismo italiano no es racista, pero representa una exacerbación del nacionalismo. *Benito Mussolini (1883-1945)* profesa un nacionalismo que pone al Estado en el centro de la vida de los hombres: «para un fascista todo está dentro del Estado..., nada humano o espiritual existe fuera del Estado. En este sentido, el fascismo es totalitario», afirma el mismo Mussolini. Y es totalitario porque se concibe al Estado como un Absoluto. El Estado, conciencia inmanente de la nación, supera los estrechos límites de la vida individual. El Estado fascista, poniendo en evidencia su origen hegeliano, es un Estado ético, que se erige en fuente de normatividad moral y jurídica. A causa de su carácter ético, el fascismo será militarista, porque la movilización general de la guerra genera virtudes ascéticas. En este contexto se entiende el mito fascista de la revivificación del Imperio romano. La Roma fascista tenía que ser la tercera Roma, después de la de los Césares y la de los Papas. En 1932, en Milán, Mussolini profetizaba que el siglo XX sería el siglo del fascismo, de la potencia italiana, el siglo en el que Italia por tercera vez se pondría a la cabeza de la humanidad. Pero el nacionalismo alemán y el stalinista impidieron al Duce llevar adelante su proyecto hegemónico.

El totalitarismo fascista tomará cuerpo en el ámbito de la educación, de las asociaciones sindicales y de la planificación económica: cada cosa debe ser puesta al servicio del Estado en cuanto encarnación de la nación. El partido fascista será, como en el pensamiento leninista el partido comunista es la vanguardia

[10] Citado por S. COURTOIS (ed.), *El libro negro del comunismo*, Espasa-Calpe / Planeta, Madrid-Barcelona 1998, p. 20. Una visión interesante del nazismo, escrita por uno de sus protagonistas es la de A. SPEER, *Memorias*, El Acantilado, Barcelona 2001.

del proletariado, la minoría consciente que sabe y que quiere en nombre del pueblo.

Otras formas de nacionalismo con tendencias totalitarias y con mentalidad de partido único, aunque no llevan hasta las últimas consecuencias el paso de la heteronomía a la autonomía absoluta del hombre, pues conservan una cierta conciencia de la dignidad de la persona, si bien consideran que es en el ámbito del Estado donde se desarrollan más fácilmente todas las potencialidades humanas, son el franquismo español, el salazarismo portugués y el justicialismo (peronismo) argentino de la primera época (1945-1955). Respecto al franquismo, hay que aclarara que existen detrás de Franco distintos influjos ideológicos. Las analogías con el fascismo valen sobre todo para el falangismo de José Antonio Primo de Rivera, que sostenía una concepción del Estado como un instrumento totalitario al servicio de la integridad de la patria.

5. Nacionalismo y fundamentalismo religioso

En la introduccion a la Modernidad ideológica hemos subrayado el carácter de religión sustitutiva que poseen las ideologías, y también hemos individuado en ellas una manifestación del paso de la heteronomía a la autonomía del hombre como fundamento de una visión del mundo. En el caso del nacionalismo religioso no hay una lucha contra la religion, sino un proceso de identificación entre la nación y la religión. En este sentido, se podría hablar de un proyecto integrista, que identifica la realización histórica de un pueblo con los valores de una religión en sí misma trascendente.

Los dos ejemplos más claros de nacionalismo religioso son el Estado de Israel y el fundamentalismo islámico. Respecto al primero, hay que hacer algunas aclaraciones. El pueblo de Israel tiene conciencia de ser el pueblo elegido de Dios, la nación santa de la cual tiene que provenir el Mesías. Los hebreos, que no han reconocido en Jesucristo al Salvador anunciado por los profetas, poseían una idea del Mesías muy ligada al destino histórico del pueblo de Israel. En los siglos XIX y XX algunos intelectuales identificaron el Mesías con el entero pueblo hebreo, disperso geográficamente a causa de distintas circunstancias históricas. Esta

colectivización de la idea mesiánica favoreció el deseo de construir un Estado de Israel en donde los hebreos dispersos —y en muchos países, perseguidos— pudieran vivir juntos en su patria histórica. Pero no se trataba solamente de la exaltación de una idea religiosa. El sionismo —movimiento político-cultural que se constituyó en el siglo XIX con la finalidad de promover un estado judío— es también una manifestación del romanticismo y del nacionalismo típico de su siglo. El padre del sionismo es *Theódore Herzl (1860-1904)*, periodista, político y literato judío nacido en Hungría. Herzl consideraba imposible una completa asimilación de los judíos a las sociedades europeas —no en vano estuvo presente en la ceremonia de degradación del Capitán Dreyfuss en París, en medio de los gritos antisemitas de algunos franceses, episodio que le impresionó profundamente—. Su sueño de un Estado hebreo se concretó, después de intensas negociaciones diplomáticas, en 1948. Si bien permanecen minorías hebreas que tienen una gran conciencia religiosa, el mesianismo del pueblo de Israel sufrió un proceso de secularización: hoy se puede hablar de un nacionalismo judío que identifica nación con Estado —y, por lo tanto, análogo al nacionalismo occidental—, en donde el elemento religioso desenvuelve un papel importante, pero no central.

En lo que respecta al fundamentalismo islámico, también aquí hay que hacer algunas precisaciones. El Islam —que significa «sumisión a Dios»— es un concepto religioso, pero que implica determinadas formas de organización social y política, y también una visión cultural. El Islam inicia su andadura histórica en el siglo VII, cuando —según la tradición musulmana— Mahoma, el Profeta, recibe una serie de revelaciones divinas. El Corán es el libro que contiene la palabra que Dios transmitió a Mahoma. Consta de 114 capítulos o *suras*. Junto al Corán se encuentra la tradición o dichos y hechos del Profeta (conocida como *sunna*), de la que hay varias compilaciones.

Como no existe una autoridad magisterial dentro del Islam, ha sido el consenso de los doctores los que han ido estableciendo las verdades ortodoxas. Se llega así a la ley revelada (*sharia*), que es un conjunto de prescripciones legales que se encuentran en el Corán y en la Sunna. La *sharia* tiene aplicaciones religiosas y políticas. Si bien es muy clara respecto a las prácticas religiosas habituales —los 5 pilares de la religión musulmana son la confe-

sión de fe en Alá, en donde se subraya la unicidad de Dios y su justicia, la oración ritual, la limosna legal, el ayuno en el mes de Ramadán y la peregrinación a La Meca—, no lo es tanto en su aplicación a la vida comunitaria. En torno a este tema surgen distintas escuelas jurídicas. La más literal es la escuela hanbalita, base del sistema teocrático, que fue consolidada en el siglo XVIII por Ibn 'Abd al-Wahab, y es la que rige hoy en Arabia Saudita.

Otro elemento central del Islam es la guerra santa (*jihad*), de la que se hace referencia en el Corán. La *jihad* tiene tres significados fundamentales: la lucha contra uno mismo para combatir las propias pasiones; la lucha por la expansión y dominio del Islam (la fe musulmana es exclusivista y no reconoce la legitimidad de otras religiones); y el combate contra los malos musulmanes. Estas dos últimas acepciones han tenido una fuerte y dramática aplicación práctica en los últimos decenios del siglo XX y en los primeros años del siglo XXI. Baste recordar el 11 de septiembre del 2001, con los atentados de matriz islámica en New York y Washington, la persecución de los cristianos en el sur del Sudán o la lucha interna en Argelia entre musulmanes moderados y fundamentalistas islámicos.

El Islam es una religión que se extiene en áreas geográficas muy vastas: África del Norte, Medio Oriente, India, Pakistán, Indonesia, etc. El proceso de colonización europea despertó un sentimiento panislámico, basado en la común fe religiosa, y al mismo tiempo un movimiento panárabe en África del Norte y en Medio Oriente, basado en la pertenencia a la etnia árabe. Pero hay que añadir que paralelamente se da otro movimiento nacionalista de carácter occidental, que identifica nación con Estado, y que dió origen a los diversos estados del Magreb y a la Turquía moderna, núcleo central del antiguo Imperio otomano. Este último caso es excepcional: la Turquía que surge de la revolución de *Mustafá Kemal Attaturk (1881-1938)* es el único ejemplo de estado laico en un país islámico, en donde existe separación entre poder político y poder religioso, y que adopta las formas constitucionales europeas. En los países nordafricanos conviven en medio de tensiones las formas occidentales del estado-nación con las tradiciones político-religiosas islámicas.

El fundamentalismo islámico surge como reacción contra este compromiso entre formas occidentales y tradición islámica. En este contexto, el Islam extremo se erige como el gran contes-

tatario de la modernidad secularizada occidental y de los «malos musulmanes» que no viven según la *sharia*, y se propone volver a la unidad radical entre fe religiosa y organización política. El caso más emblemático de esta actitud es la revolución islámica llevada adelante por el ayatollah *Khomeyni (1900-1989)* en Irán. El status político del súbdito y la condición de fiel del Islam se identifican, como se identifican las leyes coránicas con las leyes políticas. El poder reposa en las manos de los jefes religiosos, y la obediencia política es una manifestación de la obediencia religiosa debida a Dios. Al mismo tiempo, la nación islámica terrestre es una imagen de la patria celeste de los adoradores de Alá. Ideas similares se encuentran detrás del derrocado régimen de los talebanes en Afganistán y en los ideólogos del grupo terrorista Al Qaeda.

No es legítimo identificar a todo el Islam con el fundamentalismo religioso. Durante largos periodos de su historia, el Islam convivió con otras religiones, a pesar de su carácter exclusivista. Por otro lado, una fe profesada por mil millones de personas merece respeto. No obstante, la misma fe musulmana, llevada hasta las últimas consecuencias, implica una unión entre poder religioso y poder político, ya que la misma organización jurídica proviene de la revelación. Este hecho encierra consecuencias graves para el orden internacional y para la salvaguardia de los derechos de las personas humanas[11].

* * *

El periodo de apogeo de los totalitarismos facilitó la creación de dos movimientos internacionalistas: la liga anti-fascista y la liga anticomunista. La Guerra Civil Española (1936-1939) fue el banco de prueba de estos dos movimientos, que por su misma composición eran radicalmente ambiguos. Bajo la denominación anti-fascista se podían encontrar tanto a los comunistas como a los demócratas liberales. La máquina de propaganda soviética logró que se identificara en el lenguaje contemporáneo la denominación fascista con el adjetivo anticomunista. Así, cualquier intento de crítica contra el comunismo era inmediatamente etiquetado de fascista. Después de la Segunda Guerra Mundial, los

[11] Cfr. J. MORALES, *El Islam*, Rialp, Madrid 2001.

movimientos internacionalistas se estructuraron en torno a la posición ideológica respecto al comunismo. La Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética no era un terreno apto para el nacionalismo. Más bien prevaleció la lógica de los bloques ideológicos. Pero la decadencia del imperio soviético, que trató en vano de resolver los problemas de nacionalismo en el interior de la Unión Soviética y en Europa central y oriental coincidirá con un despertar de los sentimientos particularistas. Desde 1989 vemos la reaparición en el contexto internacional de viejas naciones-estado, o de nuevas formas estatales para antiguas naciones. El Báltico, Europa central y los Balcanes forman otra vez el escenario privilegiado del nacionalismo occidental.

Contemporáneamente, no hay que olvidar que en los países más occidentales de Europa, aunque la tendencia más fuerte sea la comunitaria, con la consecuente pérdida de espacios para las soberanías nacionales, existen movimientos nacionalistas de dimensiones más pequeñas, pero que manifiestan la continuidad de la presencia de esta ideología en la actualidad. Me refiero al nacionalismo vasco y catalán en España, al problema anglo-irlandés del Ulster, y a la difícil convivencia entre valones y flamencos en Bélgica[12].

El éxito del nacionalismo se debe al hecho de que utiliza instrumentos más sentimentales que intelectuales, que encuentran eco en el alma humana, encarnada en una situación espacio-temporal determinada. Los pueblos pueden unirse fácilmente a la idea de nación en cuanto algo que toca el corazón y las pasiones. En esta ideología encontramos también una fuerte carga de sentimiento religioso, aunque secularizado: el *amour sacré de la Patrie* del himno nacional francés. Análogamente a los casos del liberalismo y del marxismo, el nacionalismo presenta un problema antropológico de difícil solución si no se sale de la lógica del pensamiento ideológico. Como el paciente lector recordará, uno de los elementos constitutivos de este tipo de pensamiento era el de una visión reduccionista de la naturaleza humana. La identificación del hombre con su pertenencia a una nación, etnia, raza o cultura determinadas, le quita a la persona humana una de sus propiedades más esenciales: la apertura interpersonal. El

---

[12] Cfr. F. Tuso, *Frammenti d'Europa. Guida alle minoranze etnico-linguistiche e ai fermenti autonomisti*, Baldini & Castoldi, Milano 1996.

hombre se convierte en más hombre, se hace más digno, en la medida en que comunica o entra en comunión con los demás. Esta apertura —que tiene una dimensión ética y otra más originaria, que es ontológica— implica el respeto por la diversidad, la promoción del diálogo intercultural y la conciencia de la radical unidad del género humano, basado en la idéntica dignidad de toda persona. El nacionalismo cierra los horizontes existenciales, e impide a las personas singulares y a enteras comunidades la posibilidad de enriquecerse con los dones de la comunicación interpresonal. El mundo del nacionalista se queda pequeño, pobre y oscuro, porque es un mundo cerrado.

En el siglo XX la humanidad tuvo la oportunidad de darse cuenta de los peligros que traía consigo la cerrazón existencial del nacionalismo, con la consiguiente afirmación de la autonomía absoluta de aquella realidad relativa que es la comunidad nacional. Siglo XX que se abre con una crisis nacionalista en los Balcanes, y que se cierra dolorosamente con los miles de víctimas de la fiebre nacionalista también en los Balcanes, aunque lamentablemente no sólo allí.

VII

El marxismo

Después de estudiar el liberalismo y el nacionalismo, ahora nos referiremos al marxismo. Aparentemente, la ideología marxista se encuentra en las antípodas del liberalismo. Si este último apoya su visión del mundo basada sobre el individualismo, el marxismo es uno de los exponentes más importantes del colectivismo. Las diferencias con el nacionalismo son también obvias: el marxismo tiene la pretensión de ser una ideología universalista, que pasa por encima de la división en naciones. Todo esto es verdad, pero también se impone subrayar la común raíz inmanentista de estas ideologías. Liberalismo y marxismo comparten una visión del hombre como ser radicalmente autónomo: el hombre es obra de sí mismo. Por otra parte, presentan programas vitales con importantes componentes materialistas para alcanzar la felicidad en esta tierra: el reduccionismo economicista está presente en ambas ideologías.

Nacionalismo y marxismo también tienen puntos de contacto. Las dos ideologías absolutizan lo relativo: la pertenencia a una nación o a una clase social son factores presentes en la vida de los hombres, pero no lo explican todo. Nacionalismo y marxismo subrayan la prioridad del todo sobre las partes, de la sociedad —la nación o el proletariado— sobre el individuo singular. Pero nación o clase social radicalmente autónoma, que no

tiene una ligazón con un orden moral objetivo y trascendente: la libertad individual liberal reemerge otra vez en el marxismo, bajo la veste de la conciencia de clase. Además, marxismo y nacionalismo padecen un profundo influjo del sistema hegeliano del idealismo absoluto.

1. La izquierda hegeliana

El hegelianismo es un sistema absoluto: un intento de filosofía total cuyo motor es el movimiento dialéctico de las ideas. No es de extrañar, por tanto, que por su misma naturaleza el sistema hegeliano estuviera destinado a transformarse. Por otra parte, el mismo sistema de Hegel presentaba ambigüedades y dejaba amplio espacio a las interpretaciones. Prueba de este hecho es la publicación anónima de los *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* de Ludwig Feuerbach en 1830, aún en vida de Hegel. En dicho escrito se negaba la inmortalidad individual, y se afirmaba que el sistema hegeliano era abiertamente panteísta.

Si esta obra juvenil de Feuerbach levantó algunas polémicas, el revuelo fue mayúsculo cuando *David Strauss (1808-1874)*, cuatro años después de la muerte de Hegel, en 1835, escribió una *Vida de Jesús* donde negaba toda realidad sobrenatural y daba a la revelación un carácter mítico. Strauss, que había perdido paulatinamente la fe a medida que avanzaba en su itinerario intelectual —que inicia con la lectura de Böhme y Schelling, pasando por Schleiermacher y terminando en Hegel—, afirmaba que en el sistema hegeliano nada se decía acerca de la historicidad de los hechos narrados en el Evangelio. Si según Hegel Dios se había encarnado en el hombre, ¿la encarnación de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad no podía ser un mero símbolo, una mistificación popular? Por estas sendas desmitificadoras caminaba el escrito de Strauss, que se presentaba como auténtico intérprete del filósofo de Stuttgart.

Este escrito fue causa de numerosas polémicas: en los años que se sucedieron a la publicación de la *Vida de Jesús* salieron a la luz 48 obras de oposición, escritas en su mayoría por discípulos de Hegel. Strauss, por su parte, publica en 1838 sus *Escritos polémicos para la defensa de mi obra sobre la Vida de Jesús*. Allí se encuentra la famosa clasificación de los discípulos de Hegel

entre izquierda, centro y derecha, inspirada en las posiciones políticas del parlamento francés. Tal clasificación, que había nacido muy ligada a las circunstancias de la publicación de *La Vida de Jesús*, tuvo un notable éxito historiográfico, y es útil para distinguir las posturas adoptadas por los hegelianos después de la muerte de su maestro[1].

Los dos puntos de discusión fueron la religión y la teoría del Estado. La izquierda hegeliana —identificada con el grupo de los «jóvenes hegelianos»— considera que el sistema hegeliano lleva al panteísmo y al ateísmo, y que por lo tanto es incompatible con la revelación cristiana. Panteísmo que llegará a ser, a través de Feuerbach, materialismo. En ámbito socio-político, la izquierda hegeliana se encaminará por vías políticas revolucionarias. A la luz de la famosa frase «todo lo que es racional es real, y todo lo que es real es racional» (*Líneas fundamentales de filosofía del derecho*), considera que el ordenamiento político y social europeo dista mucho de ser racional. Por eso, la Idea no puede permanecer paralizada o cristalizada en el estado prusiano. En este sentido, el filósofo que emprenderá la crítica de la filosofía política hegeliana es *Arnold Ruge (1802-1880)*, con quien Marx mantendrá estrechas relaciones, hasta la ruptura en 1844. Los representantes más importantes de la izquierda hegeliana, entre los que se pueden encontrar profundas diferencias especulativas, son David Strauss, Bruno Bauer, Max Stirner, Ludwig Feuerbach, Karl Marx y Friedrich Engels. Para todos estos filósofos, el *secreto* que confiere coherencia a Hegel es el ateísmo.

La derecha hegeliana, formada en su mayoría por discípulos directos de Hegel (Ph. C. Marheineke, K. F. Goschel, H. G. Hotho, K. Fischer, E. Gans, H. F. Hinrichs, K. Rosenkranz, etc.) reconoce en cambio en el sistema hegeliano una sustancial compatibilidad con el protestantismo luterano evangélico, y adopta una actitud conservadora en política. El centro, en cambio, pronto perdió consistencia propia.

Se podría afirmar que la derecha hegeliana se queda con el sistema, mientras que la izquierda hereda el método, la dialéctica. También podría considerarse que, si para Hegel la *Aufhebung*, la mediación de la síntesis, es por un lado abolir y superar,

[1] Sobre D. Strauss y su obra, cfr. M. A. TABET, *David Strauss: La Vida de Jesus*, Emesa, Madrid 1977.

pero por el otro es también conservar, la izquierda toma sólo el aspecto revolucionario de la abolición y la superación, mientras que la derecha mantiene los aspectos conservadores del pensamiento de Hegel[1].

El puente que une a Hegel con Marx es Feuerbach. Por este motivo, le dedicaremos una atención especial.

2. Ludwig Feuerbach

a) Vida y obras

Ludwig Andreas Feuerbach nace en Landshut, localidad bávara, el 29 de julio de 1804. Transcurre su juventud en Munich, Bamberg y Ausbach. De familia acomodada, estudia teología en la Universidad de Heidelberg. Allí comienza a interesarse por el pensamiento hegeliano. En 1824 se traslada a Berlín, y tiene oportunidad de escuchar directamente las lecciones de Hegel y de Schleiermacher. En Berlín estudiará filosofía, abandonando la teología. De Berlín va a Erlangen, donde obtiene el doctorado en filosofía con la tesis *De ratione una, universali, infinita*. Allí inicia su actividad docente, pero la publicación en 1830 de sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, donde negaba la inmortalidad del alma humana, vanificó sus aspiraciones de obtener una cátedra universitaria.

Truncada su carrera académica, Feuerbach se contentará con ser escritor y conferencista. El matrimonio con Berta Löw, en 1837, crea el ambiente propicio para la escritura: la familia de su mujer poseía una fábrica de porcelana que era una fuente segura de ingresos, y una mansión en Bruckberg. Allí es donde escribirá sus principales obras: *En torno a la crítica de la filosofía hegeliana* (1839), *La esencia del cristianismo* (1841) y *Principios fundamentales de la filosofía del futuro* (1843).

En 1848 es elegido diputado en la asamblea nacional de Frankfurt, aunque no interviene en los debates. En 1860 quebró la fábrica de su mujer. Los Feuerbach, arruinados económicamente, abandonan Bruckberg y se van a Rechenberg, donde Lud-

---

[1] Cfr. E. COLOMER, *El pensamiento alemán...*, cit., III, p. 9; F. OCARIZ, *El marxismo. Teoría y práctica de una revolución*, Palabra, Madrid 1975, p. 30.

wig morirá en 1872. Su muerte causará bastante sensación en diversos ambientes, en particular en el partido socialdemocrata obrero, del que era miembro.

b) La inversión materialista de Hegel

Feuerbach comienza su carrera filosófica como un convencido hegeliano. En su tesis doctoral había transformado el pensamiento hegeliano en un sistema de la razón universal e infinita, común a todos los hombres. El hombre es un momento de esta razón universal. Era una nueva versión de la teoría de Averroes del intelecto agente separado universal. En una carta que escribe al propio Hegel, Feuerbach intenta convencer al filósofo de Stuttgart de la necesidad de abandonar el teísmo cristiano para sostener un mero panteísmo de la razón.

Sin embargo, años más tarde, Feuerbach se alejará de su maestro, al considerar el sistema hegeliano como una construcción ajena a la realidad sensible: «La filosofía hegeliana se ve afectada del mismo reproche que afecta a toda la filosofía reciente de Descartes a Spinoza: el reproche de un hiato sin solución de continuidad con la intuición sensible»[3]. La realidad ha de ser entendida sensiblemente, y no en modo conceptual. Con las abstracciones hegelianas el hombre se ha alienado de sí mismo, de su inmediatez. Esta inmediatez se da en la intuición sensible: «verdad, realidad y sensibilidad son idénticas»[4]. El hombre no es para Feuerbach un ser racional, sino un animal que percibe, siente y se afana. Esta prioridad de lo sensible en el ser del hombre se pone en evidencia en su célebre frase: «el hombre es lo que come»[5]. Ahora bien, este materialismo no debe ser entendido en un sentido demasiado simple: en Feuerbach el materialismo significa que la base de toda actividad humana, incluidas las intelectuales, tiene un fundamento material. Difiere del materialismo clásico: si para este último la materia es todo el edificio, para Feuerbach es sólo el fundamento.

---

[3] L. FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, en *Sämtliche Werke* (SA), Stuttgart 1959, III, p. 184.

[4] Idem, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 32, en SA, IX, p. 316.

[5] Idem, *Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er isst*, en SA, X, p. 41.

Desde esta inversión materialista del sistema, Feuerbach lanza contra el hegelianismo la acusación de ser una teología. La conciencia del hombre no es, como pretende Hegel, la autoconciencia de Dios, sino que la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre. «El saber del hombre acerca de Dios no es sino el saber que el hombre tiene de sí mismo»[6]. Por eso, Feuerbach puede afirmar taxativamente que «la verdad es sólo antropología». Esta crítica anti-hegeliana es la base de su filosofía de la religión, que ejercerá un fuerte influjo en Marx: «Ésta es brevemente mi doctrina: la teología es antropología, es decir, en el objeto de la religión que en griego llamamos *Zeus* y en alemán *Gott* no se expresa otra cosa que la esencia del hombre. En otras palabras, el Dios de los hombres no es sino la esencia divinizada del hombre»[7].

¿En qué sentido Dios es una proyección del hombre? Según Feuerbach, todas las determinaciones divinas son determinaciones de la especie humana. Dios es una suerte de espejismo, de *fata morgana*, el espejo soñado donde el hombre se mira a sí mismo: es el concepto específico del hombre en su forma mística. El hombre experimenta necesidades naturales, y sus facultades —voluntad, razón, amor— están abiertas a infinitos objetos posibles. Esta apertura a la infinitud, junto con la imposibilidad existencial de alcanzarla, hace que el hombre proyecte su esencia en un ser externo a él, Dios. Así se puede entender porqué Feuerbach afirma que «la religión radica únicamente en la necesidad. Lo que más íntimamente necesitas, eso y no otra cosa es tu Dios»[8]. Y además de la necesidad, Dios es la expresión de un deseo: «Lo que yo no soy, pero deseo y me afano por ser, eso es mi Dios»[9]. La existencia religiosa es por eso una alienación. El hombre real, en la religión, se ha alienado de sí mismo, pues ha escindido su esencia infinita de su existencia real. Para salvar la alienación, el hombre ha de tomar conciencia de sí mismo, y descubrir en su propio ser su infinitud: Feuerbach da un paso decisivo en el proceso secularizador que sustituye lo trascendente

---

[6] Idem, *Das Wesen des Christentums*, in SA, VI, p. 278.

[7] Idem, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, in SA, VIII, p. 21.

[8] Idem, *Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums*, in SA, VII, p. 220.

[9] *Ibidem*, p. 297.

con lo inmanente: el filósofo bávaro diviniza al hombre, y se da cuenta de la importancia histórica de este paso: «*Homo homini Deus*, he aquí el principio práctico supremo, he aquí la vuelta decisiva de la historia»[10].

Según Feuerbach, la conciencia religiosa es un paso necesario en el proceso que termina con la autoconciencia plena por parte del hombre. Desde esta perspectiva, el cristianismo es para Feuerbach la religión más perfecta, porque contiene en su interior una dinámica que termina en la afirmación del hombre por sí mismo. Así, Dios Creador es la proyección del poder del hombre sobre la naturaleza; Dios Trino es la proyección de la vida social del hombre; Dios Encarnado es la proyección de lo corporal y sensible. Como bien expresa A. Cruz, «sólo queda ya invertir los términos: del Dios-Hombre al Hombre-Dios; y reconocer que es a sí mismo a quien conoce el hombre en su conocimiento de Dios. La filosofía de Feuerbach se presenta como la plena iluminación, como la plena verdad del cristianismo»[11].

La infinitud del hombre, sin embargo, no es propia del individuo particular, que es de por sí limitado. Para la plena realización del hombre se hace necesario acudir a la especie humana: el hombre debe reintegrarse en la especie, unirse con los demás hombres en la vida social. Por eso Feuerbach desarrolla una dialéctica interpersonal del yo-tú, donde el yo se reconoce sólo frente a otro yo (frente a un tú), y se une con los demás mediante el amor. El puesto de Dios lo ocupa la especie humana reunida en comunidad de amor. Si San Juan afirma que «Dios es amor», Feuerbach dirá que «el amor es Dios». Pero se trata de un mero amor humano absolutamente autónomo: «El amor hacia el hombre no puede ser derivado: debe llegar a ser originario. Solamente entonces el amor será una fuerza auténtica, sagrada, digna de confianza. Si la esencia del hombre es para él el ser supremo, entonces en la práctica la ley suprema para el hombre debe ser el amor del hombre por el hombre»[12].

---

[10] Idem, *Das Wesen des Christentums*, in SA, VI, p. 325.

[11] A. CRUZ, *Historia de la filosofía contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1987, p. 54.

[12] L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, in SA, VI, p. 325. Sobre el influjo de la doctrina religiosa de Feuerbach en la mentalidad del siglo XX, cfr. H. de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, Paris 1959, pp. 22-39.

La inversión del sistema hegeliano, transformado de idealismo en materialismo, y la sustitución de Dios por la especie humana repercutirá en modo decisivo en la obra de Karl Marx, quien trasladará la crítica feuerbachiana de la teoría a la práctica. A él nos referiremos a continuación. Sin embargo, para tener una idea correcta de la especificidad del marxismo, se hace necesario presentar previamente algunas corrientes socialistas y anarquistas con las que Marx entrará en contacto, ya sea para aprovechar algunas de sus ideas como para criticarlas.

3. El socialismo utópico y el movimiento anarquista

Las ideologías socialistas y la marxista surgen en la primera mitad del siglo XIX, y son consecuencia de las profundas contradicciones de la sociedad liberal del capitalismo salvaje. La tensión entre libertad absoluta e igualdad provocó una situación social de conflicto. La «cuestión social» fue objeto de atención de muchos intelectuales, pensadores, políticos, hombres de Iglesia. Si León XIII trató de aplicar la moral de los Evangelios y la consecuente antropología trascendente para resolver las contradicciones de la sociedad liberal, otros trataron de resolver el mismo problema, pero partiendo de una visión del hombre que compartía con los liberales el reduccionismo inmanentista.

En primer lugar, se impone hablar del socialismo utópico. En los representantes de esta corriente teórico-práctica de pensamiento se descubre, junto a buenas intenciones y preocupaciones sociales, una base antropológica materialista que supone que la felicidad de los hombres es fundamentalmente material y que se puede alcanzar en esta tierra. Los problemas humanos se pueden resolver con un cambio de estructuras sociales: así lo han visto, entre otros, *Charles Fourier (1771-1837)*, que presenta un proyecto de sociedad organizada a base de «falansterios» o comunidades, con promiscuidad sexual y asociación voluntaria del capital. Según Fourier, los hombres poseen pasiones buenas, pero la sociedad civilizada ha hecho que se convirtieran en malas. Hay que reordenar la sociedad de modo que las pasiones humanas puedan reencontrar su bondad perdida. En Fourier se evidencia el influjo de Rousseau. Marx hablará del «humanismo cumplido» de Fourier. Comunismo y ateísmo están en la base del

proyecto social de *Robert Owen (1771-1856)*: según el inglés, el hombre depende en su obrar de las circunstancias económico-sociales. Es necesario implementar un sistema educativo equitativo que sea capaz de abolir las ideas de jerarquía, propiedad y disciplina sexual. Victor Considérant y Etienne Cabet sono otros socialistas utópicos, más moderados en sus propuestas[1].

El pensador más influyente de estos movimientos sociales es *Claude-Henry de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825)*. Para Saint-Simon la ciencia moderna ofrecerá a la humanidad una nueva organización social que llevará a término los ideales de la Revolución. Saint-Simon propone una sociedad gobernada por técnicos y por científicos, en la que se resolverán los conflictos sociales en una forma racional. Saint-Simon considera que existen leyes necesarias en el desarrollo de las sociedades históricas. La ciencia moderna terminará por reemplazar a la teología y a la metafísica en el papel primario que tuvieron en los siglos precedentes. El futuro pertenece a la industria, eje de la nueva sociedad. Las nuevas estructuras sociales serán pacíficas, dado que los intereses de los capitalistas industriales y de los obreros coinciden sustancialmente. En la última etapa de su pensamiento, Saint-Simon propone un «nuevo cristianismo», que, una vez depurado de las formas eclesiásticas, servirá como cemento social. Además del interés que en sí mismas puedan tener sus doctrinas, Saint-Simon desempeña una función importante en la historia de la filosofía, como maestro del padre del positivismo moderno: Auguste Comte.

El adjetivo «utópico» de estos primeros socialismos es debido a Marx. Este pensador estudió con atención estas doctri-

---

[1] Los socialistas utópicos no fueron los primeros en hablar de comunismo, ateísmo y promiscuidad sexual como los elementos clave de la sociedad ideal. En el siglo XVIII francés, Jean Meslier, que representa un extraño caso de sacerdote ateo, dejó un testamento donde renegaba de todas las creencias cristianas y volvía a proponer estos elementos para sus utopías políticas. Análogamente, *El codigo de la naturaleza, o sea el auténtico espíritu de las leyes*, de Morelly (quizá un seudónimo de Diderot), basa todos sus razonamientos utópicos en la desaparición de la propiedad privada; Deschamps, en su *Sistema verdadero*, ponía en una estrecha relación el ateísmo con la igualdad social. El siglo XVIII inglés también pronunció fuertes alegatos en contra de la propiedad privada. Gerard Winstanley, publicista que pertenecía al grupo de los *levellers* (niveladores), considera que la propiedad privada de la tierra es la causa de todos los males sociales. Habría que recordar también algunas utopías clásicas, como las de Platón y Aristófanes, u otras surgidas en el Renacimiento con ocasión del descubrimiento de América. Sobre todas estas corrientes cfr. R. CAMMILLERI, *I mostri della Ragione*, Ares, Milano 1993.

nas, y se sabe que profesaba un cierto respeto por Saint-Simon. Pero consideraba que el cambio estructural de la sociedad no podía realizarse sin el recurso a la revolución violenta. Era utópico pensar que pudiera existir una comunidad de intereses entre ricos y pobres. No obstante esto, Marx comparte con estos socialistas la visión de la historia gobernada por leyes necesarias, y la base económica de las estructuras sociales. Marx defenderá con orgullo la «cientificidad» de su socialismo, en contraposición a estos intentos utópicos, si bien no se puede olvidar la importante carga utópica del proyecto marxista, y la deuda cultural con Saint-Simon precisamente en denominar científico a su socialismo.

El pensamiento de *Pierre Proudhon (1809-1865)*, considerado uno de los primeros anarquistas, es contemporáneo al de estos socialistas utópicos. El francés pretende sustituir las estructuras políticas de la sociedad —es decir, el Estado— por un asociacionismo de pequeños propietarios, que construirían una sociedad igualitaria mediante la libre contratación. El ideal de Proudhon era el de una sociedad privada de toda forma de gobierno autoritario y centralizado. La idea dominante de la política es el libre contractualismo: la justicia distributiva desaparece, y queda sólo la justicia conmutativa. Esta sociedad sería eternamente cambiante, dado que la anarquía —es decir, la desaparición del Estado— es un símbolo mítico que debe reunir a los hombres en vista de la realización de este ideal revolucionario. Marx considerará que el anarquismo de Proudhon es una manifestación ideológica de la pequeña burguesía, y le dedicará un libro crítico: *Miseria de la filosofía*.

El otro inspirador del anarquismo contemporáneo es el ruso *Mijail Bakunin (1814-1876)*. Su doctrina anárquica consiste en llevar hasta las últimas consecuencias los presupuestos antropológicos del liberalismo: si el hombre es fundamentalmente libertad absoluta, hay que hacer desaparecer de la sociedad cualquier institución o señal de autoridad, que obstaculice el arbitrio de una libertad que se pretende sin reglas. Para Bakunin, la idea de Dios era la negación absoluta de la libertad humana. En cambio, Satanás «representaba un verdadero modelo para la humanidad y había llegado a ser tal por un acto de insubordinación bien consciente»[14].

[14] G. PIOVESANA, *Storia del pensiero filosofico russo*, cit., p. 167.

Los obreros industriales, organizados en sindicatos democráticos, llevarán adelante la revolución social que terminará con toda autoridad. La huelga general revolucionaria será una de las armas preferidas del anarquismo sindical. Pero sobre todo se utilizará el terrorismo para imponer los puntos de vista anárquicos. En la segunda mitad del siglo XIX y en los primeros años del XX morirán, como consecuencia de atentados, el zar de Rusia Alejandro II, el presidente francés Sadi Carnot, el primer ministro español Cánovas del Castillo, el presidente de los Estados Unidos Mac Kinley, la mujer del emperador Francisco José de Austria, Sissy, el rey de Italia Humberto I, etc.

Anarquismo y marxismo se opondrán mutuamente en el movimiento obrero de esta época. Los sindicatos o *trade unions* comienzan su existencia primero clandestinamente, pero después serán reconocidos por los distintos gobiernos liberales de Europa y América. Si los anarquistas proponen el método de la revolución violenta y la ausencia de una jerarquía interna en las organizaciones obreras, los marxistas consideran necesaria una estrategia para hacerse con el poder político, la cual comporta una rígida organización en el gobierno de los sindicatos. Por otro lado, los anarquistas quieren hacer desaparecer inmediatamente el poder político, eliminando la necesidad de una dictadura del proletariado, sostenida en cambio por los marxistas.

Por su parte, el socialismo de *Ferdinand Lasalle (1825-1865)* está en las antípodas del anarquismo. Lasalle sostiene un socialismo de Estado: para llegar a la sociedad socialista no es necesaria la revolución, sino la unión de todos los trabajadores. Dicha unión sólo puede crearla el Estado. En sus teorías se manifiesta el influjo de la doctrina política hegeliana. A través de su discípulo Wagner influirá en el laborismo británico. Marx criticará a Lasalle en su obra *La ideología alemana*.

4. Karl Marx

a) Vida y obras

Karl Marx nace en Tréveris el 5 de mayo de 1818, de padres hebreos de condición burguesa. En 1824 es bautizado en la iglesia luterana, junto a sus siete hermanos. La decisión del bau-

tismo, tomada por su padre, se debe fundamentalmente a la legislación prusiana, que facilitaba el desempeño de profesiones liberales a los luteranos. Desde 1830 hasta 1835 estudia brillantemente en el Liceo de Tréveris, donde aprende el humanismo universalista e ilustrado. Su padre le había ya educado en las máximas de Rousseau, Voltaire y Diderot. En 1836 se traslada a Bonn para estudiar derecho, pero al año siguiente va a Berlín, donde frecuenta las lecciones de Von Savigny, uno de los padres de la Escuela histórica del derecho. En esos años comienza a leer las obras de Hegel. Allí descubre su vocación filosófica y se pone en contacto con los jóvenes hegelianos, entre ellos con los hermanos Bauer. Estudiante universitario mediocre, su tesis lleva el siguiente título: *La diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y de Epicuro*. La defiende en Jena en 1841.

Después de su graduación, Marx trata de obtener una cátedra universitaria junto a Bruno Bauer, pero este último es perseguido a causa de sus ideas políticas. Marx se dedicará al periodismo: dirige el *Rheinische Zeitung* en Colonia. Por problemas políticos le cierran el periódico. En 1843 se casa con Jenny von Westphalen, con quien tendrá seis hijos, tres de los cuales morirán prematuramente. Le sobrevivirán tres hijas. Fue un padre y esposo afectuoso.

El mismo año de su matrimonio escribe *Crítica de la filosofía del derecho político de Hegel*. Después marchará a París. En la capital francesa entra en contacto con algunos movimientos socialistas, y dirige junto con Arnold Ruge los *Anales Franco-Alemanes*. Allí publica en 1844 *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho* y *La cuestión judía*. En París conoce a Engels, y surge entre ellos una buena amistad[15]. En 1845, junto

---

[15] Muchas de las obras de Marx fueron escritas en colaboración con Engels. Vamos a dar brevemente algunos rasgos biográficos de quien fue la mano derecha de Marx.

Friedrich Engels nació el 28 de noviembre de 1820 en Barmen (Westfalia). Pertenecía a una familia acomodada de industriales. Conoce a algunos jóvenes hegelianos, y en sus primeros escritos manifiesta intereses teológicos, de los que Marx careció por completo. Pronto, influido por las lecturas desmitificadoras de David Strauss, uno de los jóvenes hegelianos, pasa a defender un ateísmo militante. En 1841 lo vemos ya como un comunista convencido. En 1842 va a Manchester para dirigir una fábrica de su padre. Entra en contacto con el mundo laboral, y escribirá una obra sobre el tema: *Situación de la clase obrera en Inglaterra*.

con Engels, escribe *La Sagrada Familia*, dirigida contra Bruno Bauer y sus compañeros. Escribe también sus *Manuscritos juveniles*, que serán publicados en 1932. También en 1845 publica *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*. Estas obras fueron escritas en Bruselas, a donde Marx tuvo que ir al ser expulsado de Francia por razones políticas. El subtítulo de *La ideología alemana* es: *Crítica de la reciente filosofía alemana en sus representantes Feuerbach, Bruno Bauer y Stirner y del socialismo alemán en sus diversos profetas.*

En 1846 rompe con Proudhon, uno de los padres del anarquismo. Como respuesta al libro *La filosofía de la miseria*, del francés, Marx publica en 1847 *Miseria de la filosofía*. En este tiempo, nuestro autor entra a formar parte de la Liga de los Comunistas, a la que dió el lema «Proletarios del mundo, unios». En 1848, junto con Engels, publica un pequeño libro, a petición del II Congreso de la Liga, que hará historia: el *Manifiesto del Partido Comunista*. En dicho año retorna brevemente a París, pasando después a Viena. En 1849 se trasladará definitivamente a Londres, a causa de los cambios políticos continentales. En Inglaterra escribió muchas obras. Entre las más importantes, *Contribución a la crítica de la economía política*, 1859; *El Capital*, 1867 (completado por Engels entre 1885 y 1894); *Crítica al programa de Gotha*, 1875, y diversos artículos para periódicos de Estados Unidos, en particular para el *New York Herald Tribune*. Su labor periodística le ayudó a hacer frente a sus apremiantes necesidades económicas.

Desde Londres, Marx participa en la formación de la *1ª Asociación Internacional de Trabajadores* (la *1ª Internacional*). Como directivo de dicha asociación, se empeñará en luchar contra las desviaciones de la «ortodoxia socialista». Sus ataques estaban dirigidos sobre todo contra los anarquistas de Proudhon y Bakunin y contra el socialismo del alemán Lasalle. En el congreso de 1872 de La Haya consigue la expulsión de los anarquistas, y el traslado de la sede de la Internacional a Nueva York.

En 1843, en París, conoce a Marx. Como ya hemos visto, escribirán algunas obras en colaboración. En 1850 retorna a Manchester. Cuando Marx se retira de la vida pública, Engels será el principal portavoz del marxismo y el mayor defensor de su ortodoxia. Fruto de esta defensa es su *Anti-Dühring*, escrito contra el socialista Eugen Dühring. Después de la muerte de Marx publica el segundo libro del *Capital* (1885) y el tercero (1894). También escribió, entre sus muchas publicaciones, *Dialectica de la Naturaleza*. Murió en 1895.

A partir de 1873, Marx lleva una vida retirada, y se dedica a continuar *El Capital*. Muere en Londres el 14 de marzo de 1883, y es sepultado en el cementerio de Highgate.

b) El materialismo dialéctico e histórico

Según F. Ocáriz, «Marx se encontró con tres elementos principales: la filosofía hegeliana y post-hegeliana, el socialismo y la ciencia económica, que, a pesar de sus interrelaciones, se presentaban como tres corrientes separadas. Marx, por el contrario, debería hallar la unidad: filosofía, política y economía habrían de ser todo uno; es decir, una filosofía (materialismo) en la que la estructura íntima de la realidad fuese economía y que condujese necesariamente al socialismo»[16]. Para realizar dicha empresa había que llevar a cabo una profunda crítica filosófica, política y económica. Como buen hegeliano —por lo menos en esto— Marx utiliza la dialéctica. El mejor término para referirse a esta operación es el de *Revolución*: no se trata de criticar abstractamente unos principios, sino de transformar las situaciones humanas que han dado origen a esos principios.

Siguiendo los pasos de Hegel, Marx considera la realidad como un todo que evoluciona históricamente movido por una dinámica interna similar a la dialéctica hegeliana. Pero a diferencia de Hegel, la realidad es de naturaleza puramente material. El materialismo marxista es dialéctico, porque es la explicación de los momentos particulares del proceso total como una lucha de contrarios. Como consecuencia de la eliminación del lado ideal o racional del sistema hegeliano, la dialéctica que gobierna el dinamismo interno del todo marxista ha sido privada de la síntesis como momento culminante, ya que, al contrario de lo que piensa Hegel, para Marx la *tesis* y la *antítesis* son momentos reales y permanentes, mientras que la *síntesis* es ideal, es decir, irreal, abstracta. De esta manera, Marx ha invertido la jerarquía de los tres momentos del movimiento dialéctico postulado por su maestro. Esto último se refleja muy bien en el papel que en el pensamiento de uno y de otro juegan la familia, la sociedad y el Es-

[16] F. OCÁRIZ, *El marxismo*, cit., p. 53.

tado. Para Hegel, familia y sociedad civil son dos momentos transitorios —por tanto, abstractos—, que se encuentran superados y asumidos por el Estado: encarnación real del espíritu. En cambio, para el revolucionario de Tréveris la familia y la sociedad son dos sujetos reales e históricos en contraposición permanente, mientras que el Estado es una estructura ideal, que se construye *encima* de esta relación dialéctica real.

Marx, por lo tanto, se queda sólo con una parte del sistema hegeliano, que había sido transformado por Feuerbach en un materialismo, eliminando la Lógica como ciencia del espíritu absoluto: permanecen sólo el hombre y la naturaleza. Pero nuestro filósofo tomará distancias también de Feuerbach: Marx es un pensador práctico. Hay que transportar la crítica de la pura teoría (como han hecho sus predecesores alemanes, izquierda hegeliana incluida) hasta la praxis, para que llegue a ser un instrumento de transformación de la realidad social. De esta manera, Marx toma el materialismo de Feuerbach y lo transforma de teórico en práctico.

Para Marx, el hombre es únicamente materia, y por tanto su actividad es sólo material, sensible, de transformación de la naturaleza. El carácter práctico de dicho materialismo se manifiesta en que la realidad está constituida fundamentalmente por los efectos de la acción humana. En este sentido, la relación del hombre con la naturaleza no es pasivo-contemplativa sino activo-transformadora. El elemento mediador entre el hombre y la naturaleza es el trabajo, a través del cual el hombre elabora los objetos que requiere para satisfacer sus necesidades vitales. Sin embargo, al transformar la naturaleza el hombre se hace objeto de su propia acción: remodelando la naturaleza, el hombre se hace a sí mismo. Los frutos del trabajo son la objetivación de la naturaleza humana. Así, la realidad se nos revela como el resultado histórico de la transformación de las circunstancias materiales de la vida humana, y no como naturaleza material pura (Feuerbach). Por eso, Marx puede afirmar que «toda la llamada historia universal no es sino la producción del hombre por el trabajo humano, la génesis de la naturaleza para el hombre»[1].

[1] K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in *Werke*, Ergänzungsband Erster Teil, p. 546.

De esta manera, Marx ha reducido al hombre a *homo oeconomicus*. Es decir, lo que el hombre *es*, está determinado por las condiciones materiales de la producción de los bienes de subsistencia. La conciencia del hombre —el modo de comprenderse a sí mismo y de interpretar sus relaciones con el mundo— es una *superestructura* producida por las *estructuras* socio-económicas de cada época. Como escribe Engels en el prólogo del *Manifiesto del Partido Comunista*, «la producción económica y el ajuste social que en cada época por necesidad deriva de ella son la base de la historia política o intelectual de la época misma». Dicho con otras palabras, la cosmovisión del hombre en una sociedad histórica concreta es la expresión ideal de las estructuras económicas que regulan las relaciones entre los elementos de dicha sociedad.

Desde sus primeros escritos, Marx critica el estado de *alienación* en el que el hombre se encuentra: el hombre real, concreto, material —el de Feuerbach— y no el Espíritu Objetivo —como sostiene Hegel— está alienado. Este término indica la privación violenta del hombre de su ser más genuino: el fruto de su trabajo. La causa de esta alienación se encuentra en las *estructuras* económicas que vertebran la sociedad, y más concretamente en las relaciones de producción, que históricamente se han basado en la propiedad privada.

La *estructura* socio-económica capitalista o privatista es fundamento radical de la *superestructura*, identificable con los distintos niveles o las diferentes manifestaciones de la alienación humana, como son la religión, la filosofía, el Estado, la división en clases sociales. Si la estructura es radicalmente económica, las alienaciones superestructurales pueden revestir apariencias espirituales, pero en realidad se fundan, como efecto de una única causa, en la existencia de la propiedad privada. Todo el sistema del pensamiento marxista tenderá hacia la eliminación de la causa de la alienación, con la esperanza de crear el hombre nuevo, redimido de las injusticias socio-económicas.

Este materialismo radical es el esqueleto de la visión marxista de la historia. Tal visión es simple y progresiva: en la sociedad hay dos clases antagónicas, propietarios y proletarios. «La historia de toda sociedad humana hasta nuestros días es una historia de la lucha de clases» (*Manifiesto del Partido Comunista*). El proletariado está llamado a salvar a la humanidad de sus alienaciones, y se instituirá, a través de la revolución, el paraíso comunista sin clases.

c) *Crítica de la alienación religiosa*

Si bien Marx no nace ateo, basta un análisis superficial para darse cuenta de que la crítica de la religión recorre toda la obra del revolucionario de Tréveris. Más aún, se podría decir que uno de sus objetivos primordiales es suprimir *a radice* el problema de Dios: en la tierra sin fronteras que postula la razón marxista no existe espacio para los seres sobrenaturales, imaginarios, particulares.

En este aspecto, el pensamiento de Marx evidencia el profundo influjo de las ideas de Feuerbach: Dios es un espejismo y, como contrapartida, se levanta el hombre como divinidad suprema. Ahora se trata de afirmar el auto-señorío del hombre. Hay que poder afirmar al hombre partiendo del hombre mismo, y no partiendo de una negación. La dialéctica supera el momento de la negación de Dios. Lo que queda después de la negación de la negación es la simple afirmación del hombre. En la sociedad socialista no es que no haya ningún lugar para Dios: no hay espacio ni siquiera para plantearse la cuestión de Dios. Es esta una de las afirmaciones más audaces que se han hecho en historia de la filosofía: se trata de pasar de un ateísmo *negativo*, que depende de la negación de Dios, a un ateísmo *positivo*, que se fundamenta en la afirmación del hombre. Maurice Clavel ha expresado gráficamente este ateísmo visceral con una frase rotunda —y por eso, también un poco reductiva—: «admitid un odio total a Dios en un joven hegeliano, y tendréis a Marx, a todo Marx»[18].

En un primer análisis, parece que la religión es al mismo tiempo causa y efecto de la alienación socio-económica. Es causa porque confirma la injusticia, decorándola con una aureola sagrada. Sin embargo, para Marx se trata más bien de un efecto, dado que si no existiese la injusticia tampoco existiría la religión: «la miseria religiosa es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por otra, la *protesta* contra ella. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el *opio del pueblo*»[19]. Por consiguiente, será necesario abolir la religión como

---

[18] M. Clavel, *Ce que je crois*, Paris 1975, p. 96.

[19] K. Marx, *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Dietz, Berlin 1957-1969, II, p. 378.

alegría ilusoria, para que el hombre pueda gozar de una alegría real. Hay que eliminar el más allá del horizonte y preocuparse del más acá.

Marx no sólo dirige sus críticas al fenómeno religioso en general: critica concretamente el cristianismo, por predicar la esclavitud, el desaliento, la sumisión, etc. La conclusión de la crítica de la alienación religiosa es contundente: las religiones son el reflejo de las estructuras socio-económicas. El mundo religioso, por lo tanto, no tiene una consistencia real, sino especular. Ahora bien, por su naturaleza superestructural, la desaparición de la religión dependerá del cambio de las estructuras socio-económicas.

¿Qué dice Marx acerca de dos problemas esenciales de la vida, que llevan a preguntarse sobre las limitaciones del hombre y que parecen contradecir su autonomía absoluta: la muerte y el hecho de tener una existencia recibida? Sobre la muerte, Marx considera que el hombre es un ser genérico determinado, pero la especie no lo es. En la supervivencia de la especie (*Gattung*) se reencuentra la tendencia del hombre hacia el infinito. Por lo que se refiere a la limitación que trae consigo el hecho de haber recibido la existencia, Marx considera necesario abolir la idea de *creación*. Se debe sustituir por la idea de *generatio equivoca*. No hay una cadena de padres-hijos, sino sólo un movimiento circular hombre-naturaleza: el hombre, en este sentido, se produce a sí mismo.

d) Crítica de la alienación filosófica

La segunda alienación es la filosófica. Marx, cuando se refiere a la filosofía, habitualmente está pensando en la hegeliana y en la inmediatamente posterior a Hegel. ¿Qué sucede con esta filosofía? Que separa radicalmente teoría y praxis. El sistema hegeliano «pasa de contrabando la historia de la conciencia como si fuera la historia real»[20]. La interpretación hegeliana de la historia es obra de la imaginación especulativa, de la capacidad de representación del filósofo, pero no la historia real. La izquierda hegeliana ha seguido en esta línea de quedarse en el mundo de

[20] Idem, *Die deutsche Ideologie*, en *Karl Marx...*, III, p. 167.

las ideas. En cuanto separada del mundo material, tal filosofía es causa de alienación. Por eso Marx afirma que Feuerbach hizo una gran contribución al «haber probado que la vieja filosofía no es más que religión traducida en pensamientos y desarrollada con el pensamiento: otro modo de alienación del ser humano, que igualmente hay que condenar» (*Manuscritos de 1844*).

La filosofía debe servir a la liberación de la alienación, no para interpretar o contemplar al hombre. Por eso, es fácil entender a Marx cuando afirma que «los filósofos no han hecho más que *interpretar* el mundo de diferentes maneras: lo que importa es *transformarlo*»[21]. Con esta actitud resulta evidente que se aleja del concepto tradicional de filosofía: no hay lugar para la contemplación, y la teoría se convierte en praxis revolucionaria al servicio de la eliminación de la propiedad privada. Desde el conocimiento de la realidad se debe construir una nueva realidad, a través de la revolución. Por eso no hay una verdad teórica objetiva, sino que la verdad se hace en la praxis. En la 2ª Tesis sobre Feuerbach, Marx escribe: «El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la *práctica* donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente *escolástico*».

e) Crítica de la alienación política

Si bajamos un escalón en los niveles de alienación, descubriremos que el Estado es el aparato opresor que garantiza la división de la sociedad en clases. En el estado hegeliano la soberanía del pueblo no coincide con la soberanía arbitraria del Estado constitucional. Hay una separación entre vida social y vida política, y las instituciones burguesas están al servicio de los ricos y de los opresores. Es necesario superar esta alienación. Marx prevee la desaparición del Estado, pero después de un periodo de dictadura del proletariado, que deberá durar hasta que se acabe

[21] Idem, *Thesen über Feuerbach*, en *Karl Marx...*, III, p. 5.

el trabajo de destruir todo vínculo de dominio. «La emancipación política es al mismo tiempo la *disolución* de la antigua sociedad, sobre la que reposa la esencia del Estado alienado (separado) del pueblo, el poder soberano» (*La cuestión judía*).

f) Crítica de la alienación social

La alienación social consiste fundamentalmente en la división de clases en la sociedad: hay dos clases, los capitalistas, los ricos, y los desposeídos, identificados en la circunstancia histórica de la sociedad burguesa liberal con el proletariado industrial. La causa de esta división radical es la propiedad privada, fundamento del sistema capitalista.

La revolución eliminará la división en clases. Cuando el proletariado alcance las condiciones de madurez para lanzarse a la lucha política contra la burguesía, el fin de esta última está decretado: «la clase trabajadora en el curso de su desarrollo sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluirá las clases y su antagonismo, y no habrá ya poder político propiamente dicho, puesto que el poder político es precisamente el compendio oficial del antagonismo en la sociedad civil. Mientras tanto, el antagonismo entre el proletariado y la burguesía es una lucha de clase contra clase; lucha que llevada a su más alta expresión, es una Revolución total» (*Miseria de la filosofía*).

La revolución social que anulará la distinción entre clases sólo será eficaz en la medida en que elimine la causa de dicha alienación: la propiedad privada. Entramos así en el análisis de la última alienación, la económica.

g) Crítica de la alienación económica

Marx dedicó bastante espacio a la crítica de la economía política clásica, aunque toma muchos elementos de ella, como por ejemplo, la teoría del valor. Nuestro filósofo considera que el sistema capitalista —el basado en la propiedad privada— estaba destinado dialécticamente a desaparecer por medio del opuesto que engendra: el proletariado. Esto era un aserto del socialismo *científico*, que Marx intentará explicar en sus obras.

Según Marx, el obrero, cuando trabaja, no trabaja para sí mismo: su actividad pertenece a otro, es decir al capitalista. Si esto es ya una manifestación de la alienación antropológica, hay que añadir que el trabajo industrial es en realidad un trabajo forzado y artificial: el obrero no trabaja para satisfacer una necesidad natural, sino que trabaja para satisfacer las necesidades de los otros. Desde un punto de vista más estrictamente económico, según la teoría del valor que Marx tomó de algunos economistas británicos, como Adam Smith y David Ricardo, el trabajo es la fuente de valor de una mercancía. Cuando el capitalista paga un salario por las horas de trabajo de un obrero, y después vende el producto por un precio más alto que el salario, se comete un robo, dado que si la mercancía valía más era a causa del trabajo incorporado por el obrero en el producto final. Es la llamada teoría de la *plusvalía*, a través de la cual el capitalista se va enriqueciendo con la explotación de los obreros.

Para Marx, la lógica del sistema capitalista está destinada a su autodestrucción. El capital, mediante el robo sistemático de la plusvalía, tiende a acumularse y a concentrarse en pocas manos. Se inicia así un proceso de proletarización de la sociedad: el capitalista goza siempre de más dinero para invertir en fuerza de trabajo, de modo tal que aumenta el número de obreros. «Conforme disminuye progresivamente el número de magnates capitalistas que usurpan y monopolizan este proceso de transformación, crece la masa de la miseria, de la opresión, de la esclavización, de la degeneración, de la explotación; pero crece también la rebeldía de la clase obrera, cada vez más numerosa y más disciplinada, más unida y más organizada por el mecanismo del mismo proceso capitalista de producción. El monopolio del capital se convierte en el grillete del régimen de producción que ha crecido con él y bajo él. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a un punto en que se hacen incompatibles con su envoltura capitalista. Esta salta hecha añicos. Ha sonado la hora final de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados»[22].

El régimen de propiedad privada es la causa de todos los males del hombre real. En tal régimen, el hombre no se hace a sí

[22] Idem, *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México 1968, I, pp. 648-649.

mismo. Su vida pertenece a otro. Por eso, «la supresión positiva de la propiedad privada en tanto que apropiación de la vida humana es, pues, la supresión positiva de toda alienación, es decir, el retorno del hombre a si mismo, el cual, abandonando religión, Estado, etc., vuelve a encontrar su existencia humana, es decir social»[23]. Para lograr la supresión del régimen de propiedad privada Marx utiliza la noción de proletariado, clase social obrera, la cual posee una base material oportuna para la revolución: como está esclavizada y, por lo tanto, es nada, dialécticamente puede convertirse en un ser, puede llegar a ser protagonista de la historia[24].

* * *

El carácter ideológico del pensamiento marxista se presenta en la visión de la historia con toda la fuerza de la sustitución. Las ideologías cumplen una función de sustitución de la religión: la misma terminología marxista, que emplea términos como pecado, miseria, redención, paraíso, manifiesta de modo claro este carácter sustitutivo de las ideologías entendidas como religiones seculares. Según Dawson, el marxismo es la ideología que más ha insistido en el carácter puramente científico y no religioso de su doctrina. Al mismo tiempo, es la ideología más deudora de los elementos mesiánicos de la tradición judía y cristiana. De hecho, la suya es una doctrina apocalíptica, un juicio condenatorio del orden social existente y un mensaje de salvación para el pobre y el oprimido, a los cuales se promete una retribución en la sociedad sin clases, equivalente marxista del reino milenario de la equidad[25].

---

[23] Idem, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., p. 577.

[24] A este respecto, Dawson afirma que «ningún cambio industrial tendrá en sí suficiente importancia para cambiar el espíritu de la cultura. Mientras el proletario esté guiado por motivos puramente económicos, seguirá siendo en el fondo un burgués. Sólo en la religión podemos encontrar la fuerza espiritual que nos permita llevar a cabo la revolución espiritual. El tipo opuesto al burgués no se encuentra entre los comunistas, puesto que es el hombre religioso, el hombre de deseos. El burgués no puede ser reemplazado por otro tipo social, sino por un tipo humano muy distinto. Ciertamente la desaparición del burgués implicaría la presencia del trabajador, ya que no es cuestión de volver al *viejo régimen* de castas privilegiadas. El error de Marx no reside en su dialéctica de evolución social, sino en el materialismo mecanicista de su interpretación, que despreciaba el factor religioso» (C. DAWSON, *Dinámica de la Historia Universal*, cit., pp. 162-163).

[25] Cfr. C. DAWSON, *Dinámica de la Historia Universal*, cit., p. 188.

Pero al mismo tiempo, este aspecto del marxismo —es decir, la esperanza en un futuro libre y justo— presenta algunas perplejidades para quien desea encontrar una coherencia interna en el sistema. Si la lucha de clases es el motor de la historia, ¿se detendrá la historia después de la revolución? De ser así, ¿el paraíso comunista se encuentra más allá de la historia? Parece que en Marx la teoría de la historia quiere hacer convivir dos momentos que son incompatibles: el elemento apocalíptico del fin de la historia, heredado por la tradición judeo-cristiana, y la necesidad de la dialéctica en cuanto ley intrínseca de los eventos humanos, de tradición hegeliana. El elemento apocalíptico lleva las de ganar respecto a la dialéctica, configurando así a la teoría marxista de la historia en otra versión moderna de una escatología secularizada. Y en su encarnación en los procesos históricos se verá otra vez cómo la ideología tiende hacia la utopía, pero que es capaz también de crear infiernos en vez de los anhelados paraísos.

5. Los neo-marxismos y el movimiento socialdemocrático

Los pensadores y líderes políticos que se inspiran en Marx han tratado de aplicar la teoría marxista teniendo en cuenta las cambiantes circunstancias espacio-temporales (neo-marxistas) o han tratado de añadir elementos extraños a la ortodoxia marxista (socialdemócratas). En las siguientes líneas presentaremos brevemente los principales exponentes de estas dos corrientes.

El líder político —pero también teórico político— más importante de la primera corriente es sin sombra de duda *Vladimir Ilitch Ulianov, Lenin (1870-1924)*. Siendo el principal actor de la Revolución de Octubre, tuvo que desarrollar algunas ideas de Marx para poder enfrentar la circunstancia histórica de la Rusia de inicio del siglo XX. En concreto, Lenin presenta tres conceptos que no habían sido tratados ampliamente en el pensamiento marxista: el imperialismo, el papel del partido comunista y el estado proletario.

Según Lenin, la profecía marxista de la desaparición del capitalismo por obra de la proletarización de la entera sociedad será una realidad, pero antes de que esto suceda habrá una última fase del capitalismo: el imperialismo. Lenin considera que la última fase de la concentración de capitales será internacional,

donde las potencias capitalistas de Occidente se unirán para encontrar nuevos mercados en los países colonizados. La lucha de clase se convertirá en una guerra internacional entre los países burgueses, capitalistas y opresores contra los países colonizados. Así, se abría la puerta para un entendimiento entre ideología marxista universalista y movimientos de liberación nacional que se harán realidad en el proceso de descolonización del siglo XX.

El segundo concepto se refiere al papel del partido comunista. Teóricamente, y siguiendo a Marx literalmente, bastaba un análisis atento de las relaciones de producción para guiar la revolución, que habría surgido casi espontáneamente. Algunos marxistas (Plekhanov, Rosa Luxemburg, Kautski) criticaron ásperamente la posición de Lenin, quien consideraba que la determinación voluntaria y la organización quasi militar del partido podían sustituir la falta de concientización de las masas proletarias o la no completa madurez de la situación social. El partido, para Lenin, es la vanguardia del proletariado, su conciencia, que ocupa el puesto que las masas tendrían que ocupar según los primeros. El partido comunista soviético estará fuertemente centralizado, sin oposiciones internas y con una estructura quasi-militar.

El tercer elemento que queríamos destacar es el de la teoría de la dictadura del proletariado. El partido debe apropiarse del Estado, para destruir las relaciones de dominio y ponerlo al servicio del proletariado. Hay que suprimir las alienaciones, a través de la colectivización, la lucha contra la religión y los modos de pensar burgueses, y después instaurar una especie de democracia directa que habría impedido el riesgo de la burocratización propia del estado burgués. Pero esta segunda función de la dictadura del proletariado jamás se hizo realidad.

Después de la muerte de Lenin, dos personajes atraen nuestra atención: *Stalin (1879-1953)* y *Trotsky (1879-1940)*. El segundo, que será derrotado en la lucha por el poder, y será asesinado en México por orden de Stalin, es el gran defensor de la revolución permanente. Se trata, según Trotsky, de internacionalizar la revolución hasta que llegue a ser mundial. Esta vía internacional del marxismo se demostró inmediatamente impracticable por las circunstancias socio-económicas europeas. Stalin, en cambio, impondrá su doctrina del «socialismo en un solo país». Hay que reforzar primero el sistema comunista soviético, para lanzarse después a la conquista del mundo. El stalinismo se con-

virtió fácilmente en un nacionalismo que continuaba la secular tendencia de Rusia hacia la hegemonía mundial. El stalinismo representa la cara más oscura del comunismo: represión, genocidio, burocratización, militarismo. Según Trotsky, en un libro escrito durante su exilio —*La revolución traicionada*—, Stalin desempeña en la revolución rusa una función similar a la de Napoleón en la Revolución francesa (si bien la comparación no es justa para con el régimen napoleónico, mucho más respetuoso de la dignidad humana).

El camino de *Mao Tse Tung (1893-1976)* será distinto. Las circunstancias de la China no eran aptas, según las premisas marxistas, para una revolución proletaria. Mao sustituirá a los proletarios, prácticamente inexistentes en su país, por los campesinos. Tomará de Lenin su teoría del imperialismo, y logrará unir las fuerzas nacionalistas burguesas y los campesinos contra el imperialismo japonés. Una vez derrotado el peligro exterior, Mao recorrerá rápidamente el camino hacia el comunismo, con un partido comunista rígidamente organizado, y un ejército formado ideológicamente que tendrá el papel de «cinta de transmisión» entre el partido y las masas campesinas. El maoísmo será la vía china del comunismo, donde se manifiesta la unión entre marxismo y nacionalismo.

Si Lenin, Stalin y Mao son políticos prácticos, en Europa occidental se desarrolla un marxismo teórico e intelectual, que tratará de modificar el marxismo teniendo en cuenta las circunstancias socio-políticas allí presentes. En este contexto cultural, el autor que ha ejercido mayor influencia es uno de los fundadores del Partido Comunista Italiano, *Antonio Gramsci (1891-1937)*. Gramsci considera que debe haber una estrategia revolucionaria específica para Europa occidental. Si en Rusia el Estado lo es todo, ya que nunca hubo una sociedad civil desarrollada, en Europa occidental la superestructura social es muy importante. Por lo tanto no se trata de apropiarse del Estado para dominar la sociedad, sino de conquistar la sociedad para apropiarse del Estado. Hay que conquistar ideológicamente a los intelectuales, sobre todo a través de la escuela, que ha sustituido a la Iglesia: los intelectuales son los difusores más eficaces de las ideas. La Universidad, la magistratura, el arte, deben marxistizarse. Los intelectuales deben romper con el poder político para hacerse portavoces del cambio de valores.

Gramsci recoge la herencia del humanismo renacentista, del jacobinismo francés y de la Ilustración, elementos que unidos con el materialismo marxista, configuran una filosofía de la inmanencia. Más en concreto, Gramsci afirma que «la filosofía de la praxis presupone este pasado cultural: el Renacimiento, la Reforma, la filosofía alemana y la Revolución francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo que se encuentra en la base de toda concepción moderna de la vida. La filosofía de la praxis es la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral». Para Gramsci, el núcleo esencial del marxismo consiste en ser una religión de la inmanencia. La idea marxista tiene como enemigo a derrotar cualquier manifestación de una visión trascendente del hombre. Por eso, Capucci define el gramscismo como «una revolución contra la trascendencia»[28].

Gramsci presenta una síntesis del ateísmo marxista y del ateísmo burgués —que hemos estudiado en el capítulo dedicado a la Ilustración—. El instrumento para construir la civilización de la inmanencia es el partido comunista, denominado por Gramsci —que no en vano era un admirador de Maquiavelo— el Príncipe moderno. Siguiendo la ética maquiavélica, para el ideólogo sardo cualquier medio es bueno si es eficaz para alcanzar el fin, que no es otro que el de llevar a buen término la revolución cultural. El partido define los valores, que serán útiles en la medida en que ayuden a la completa secularización de la vida y de las costumbres sociales. Pero el partido no es sólo el inspirador de una nueva cultura inmanente, sino también el ejecutor. Análogamente a las sociedades de pensamiento de la ilustración francesa, en el interior del partido comunista tiene que haber una élite cultural que pueda imponer a la masa puntos de vista inmanentes. Se trata de elaborar un nuevo «sentido común», desarraigado de la tradición cristiana. Todo medio que conduzca hacia la inmanencia será calificado de *moderno, progresista y democrático*. En cambio, los elementos de una visión trascendente serán anatematizados con los adjetivos *antiguo, reaccionario y fascista*

[28] F. CAPUCCI, *Antonio Gramsci. Cuadernos de la cárcel*, Emesa, Madrid 1978, p. 143.

Después de la caída del imperio soviético han desaparecido muchos aspectos políticos y económicos del sistema totalitario marxista. Pero en cuanto ideología materialista e inmanentista, el marxismo gramsciano ha logrado dar vida a una cultura laicista y radical, que todavía está presente en vastos sectores de la sociedad occidental[27].

Si este camino fue recorrido por muchos en los países occidentales, la socialdemocracia logró conquistar el poder político en muchos países de los cinco continentes. Su fundador, *Eduard Bernstein (1850-1923)*, llevó adelante un poceso de revisionismo de la doctrina marxista. Las profecías económicas de Marx no son verdaderas, y la dialéctica impide observar la realidad de las cosas. La ausencia de dominio de clase se podrá lograr mediante los procesos democráticos de los países liberales. Los partidos socialdemócratas deben conquistar el poder no a través de la revolución, sino mediante la victoria en la elecciones políticas. La democracia trabaja a favor de la conciliación de las clases y a su superación. En este sentido, la democracia es medio y fin. Bernstein hará de portavoz de una visión humanista de tipo kantiano que oxigenará el cerrado inmanentismo del marxismo ortodoxo.

En el siglo XX se desarrollarán distintos socialismos democráticos —por ejemplo el laborismo británico y el socialismo escandinavo— que han abandonado las raíces marxistas, si bien mantienen una visión del mundo incompatible con la cristiana, sobre todo a causa del economicismo. Con el reconocimiento del papel positivo de la propiedad privada y de la libre iniciativa individual se han acercado, como ya se ha dicho, a algunos neo-liberalismos, matizando las rígidas barreras ideológicas del siglo XIX.

6. Las ideas se convierten en realidad

Muchas páginas de Chejov describen la difícil situación social de la Rusia de los últimos años del zarismo. Pobres campesinos que luchan por la supervivencia, corrupción política y económica, enfermedades y miseria son los protagonistas de sus

[27] Cfr. F. VENTURA, *Sobre hechos e ideas políticas*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 1997, p. 517.

novelas. En un cuento corto de 1892, *La sala número seis*, este gran escritor pone en los labios de Gromov, un loco que sufre manía de persecución, un canto de esperanza para el futuro ruso: «Llegarán, sí, llegarán tiempos mejores. Quizá a Usted le parezca ridículo lo que estoy diciendo, pero preste atención: en la tierra nacerá un día mejor en el cual la verdad saldrá victoriosa, y los pobres, los humildes, los perseguidos, los desgraciados alcanzarán la felicidad que se merecen y que ahora no poseen. Quizá entonces yo no estaré allí, pero poco importa. Me complazco en pensar que las generaciones futuras serán felices, y yo les doy la bienvenida de corazón: ¡Adelante, amigos míos! ¡Que Dios os proteja, amigos desconocidos del lejano futuro!»[28]. Chejov no llegó a ver el fin del zarismo ni la victoria de la revolución que debería haber sido la portadora de aquella felicidad.

Estas páginas se refieren a la historia de las ideas, pero sería desorientador no citar algunas consecuencias prácticas de las ideas que han revolucionado el mundo contemporáneo. Este es el caso del comunismo y del nazismo. Si la ideología racista hitleriana llevó a la muerte a millones de hebreos y fue la causante principal de los millones de víctimas militares y civiles de la Segunda Guerra Mundial, el ideal del paraíso sin clases de la sociedad comunista se presentó en la práctica ligado al terror, a la violencia, y en los casos más extremos, al genocidio.

Según la teoría marxista-leninista, la dictadura del proletariado debería haber sido un período temporal de destrucción de la sociedad burguesa, paso previo e indispensable para la instauración de la sociedad comunista sin clases. El estudio de los procesos históricos de los países donde se intentó instituir tal dictadura llega a la siguiente conclusión: el marxismo-leninismo, si no quiere permanecer en el ámbito de la teoría abstracta, debe hacer uso de la violencia para imponer sus categorías en una determinada sociedad. La desaparición del orden burgués implica una lucha de clases decidida, con el necesario acompañamiento de dramas existenciales, miseria y muerte.

Recientes estudios demuestran que el comunismo en el poder ha causado aproximadamente cien millones de víctimas, entre 1917 y 1989. Sería demasiado largo hacer una lista exhaustiva

[28] A. CHEJOV, *La sala número seis*, cap. IX.

de los crímenes de los regímenes comunistas. Basta recordar la policía de seguridad creada por Lenin, embrión del futuro KGB; la política de deskulakización (lucha contra el elemento campesino) y la aniquilación de los cosacos, iniciada por Lenin y proseguida por Stalin; las purgas en el interior del Partido Comunista Soviético; la persecución contra la Iglesia Ortodoxa y contra toda manifestación religiosa; la carestía y el hambre, causada por una política económica ciega, que provocó la muerte de seis millones de personas en la Unión Soviética; la época paranoica del Gran Terror (1936-1938), donde se mezclan las deportaciones de millones de personas de diversas nacionalidades en el interior de la Unión Soviética, con el potenciamiento de los campos de concentración, donde murieron o sobrevivieron a duras penas cientos de miles de «elementos contrarrevolucionarios». La desaparición de Stalin cambió el panorama de la represión en la Unión Soviética y en los países satélites (durante el periodo Lenin-Stalin se contabilizan 20 millones de muertos), aunque se siguió negando sistemáticamente los derechos fundamentales del hombre, como la libertad religiosa, de opinión y de movimiento. El universo cerrado de esta utopía social se desmoronó en los años 90 a causa de las demasiadas culpas acumuladas. Culpas económicas, políticas, militares, pero sobre todo la culpa de la ceguera antropológica de no darse cuenta de que la persona humana es algo más que el *homo oeconomicus* marxista.

La represión, el terror y la violencia paranoica serán todavía más graves en los países comunistas de Asia. Mao Tse Tung es quizá el personaje histórico que en números absolutos ha causado más muertos en el siglo XX (se calcula que durante su régimen hubo 65 millones de víctimas). No faltan en la historia china, junto a una cultura milenaria de altos valores, violencia y opresiones, pero no se había verificado nunca en el pasado una violencia tan deshumana y aparentemente sin razones. Si en la Rusia leninista el elemento revolucionario era fundamentalmente obrero, en China serán los campesinos los que llevarán adelante una revolución que devorará a sus propios hijos. Mao fomentará la guerra entre facciones en las pequeñas aldeas rurales, el enfrentamiento entre el campo y la ciudad, la lucha contra los intelectuales, y en el caso de la Revolución cultural de los años 60, contra la misma cultura. Como buen alumno de Stalin, en el mundo de los «campos de reeducación» para los elementos con-

trarrevolucionarios chinos Mao añadirá a la realidad de los archipiélagos GULAG soviéticos, el refinamiento de la imaginación oriental. La muerte de Mao Tse Tung en 1976 mejoró la situación, pero la violación sistemática de los derechos humanos continúa. La muerte de mil personas que protestaban contra el régimen en la Plaza Tianamen, en 1989, pone de manifiesto que el camino que queda para salir del túnel es aún largo.

Si en números absolutos Mao se lleva la palma del record de víctimas, en números relativos Pol Pot gana la macabra competición: los *Khmer rojos* asesinaron en la década de los 70 a un tercio de la población total de Camboya. Pesadillas reales, que están todavía vivas bajo muchos aspectos en la Corea del Norte de Kim el Sung II, uno de los últimos supérstites, junto con Vietnam y Cuba, de una utopía trágica dura de morir[29].

---

[29] Existe una abundante bibliografía sobre la represión comunista en la U.R.S.S., en Europa central y oriental y en el Tercer Mundo. Recientemente ha sido publicado *El libro negro del comunismo* (Espasa-Calpe/Planeta, Madrid-Barcelona, 1998), donde se hace un análisis detallado de los crímenes comunistas desde 1917 hasta nuestros días. La literatura ofrece algunas obras que pintan con vivos colores el drama existencial de los regímenes comunistas. Toda la obra de Alexander Solyenitzin está dedicada a este tema. La publicación de *Archipiélago Gulag* en los años 70 causó una gran impresión en Occidente. Otro libro clásico de crítica al sistema marxista es la fábula irónica *Rebelión en la granja* (1945), de George Orwell. Desde una perspectiva de la historia de las ideas, es importante la obra de F. FURET, *El pasado de una ilusión. La idea comunista en el siglo XX*, FCE, México, 1995. Respecto al régimen chino, cfr. J. CHANG, *Cisnes salvajes*, Circe, Barcelona, 2004.

VIII

El cientismo

En los capítulos precedentes hicimos referencia a dos movimientos culturales aparentemente antitéticos, pero que compartían la misma raíz inmanentista: la Ilustración y el romanticismo. Bajo el impulso de la Ilustración, que ponía en el centro de su cosmovisión la razón científica y el progreso que derivaría de su desarrollo, la primera mitad del siglo XIX —es decir, el período contemporáneo al apogeo del romanticismo— está marcada por un gran desarrollo de la ciencia experimental. Algunos descubrimientos revolucionarios —los de Laplace, Dalton, Thompson, Davy, Carnot, Wöhler, Von Baer, etc.— en el campo de la astronomía, de la física, de la química y de la biología construyeron una nueva visión del universo, de las leyes naturales y de las estructuras de la vida. Está fuera de duda que estos descubrimientos eran una manifestación del progreso entendido en sentido positivo, no reduccionista: el conocimiento cada vez más profundo de la naturaleza pertenece al proyecto que Dios tiene para el hombre. Desde el punto de vista de estas páginas —la historia de las ideas— lo que aquí nos interesa subrayar no son los avances de la ciencia experimental en sí misma, sino las interpretaciones que han sido hechas a posteriori de dicho progreso, y su influjo en las mentalidades históricas.

Con el nombre de cientismo estamos indicando una ideología. Hemos dedicado largas páginas a la descripción de las características más significativas de las principales ideologías políticas de la Modernidad: liberalismo, nacionalismo y marxismo. El cientismo no es una ideología política, sino una visión del hombre reductiva, que partiendo del progreso científico trata de dar una explicación última de la realidad. No se trata, pues, de un problema científico el que expondremos a continuación, sino de un problema filosófico e ideológico: con otras palabras, el cientismo es una lectura de la ciencia que pretende ir más allá de la ciencia misma, para erigirse en una explicación total del destino del hombre. En cuanto reductivista y pretendidamente totalizante, el cientismo puede ser definido como una ideología. Además, la caracterización del progreso de la humanidad como una fe racional en un futuro feliz y justo para todos los hombres manifiesta de un modo evidente el elemento de sustitución que toda ideología trae consigo.

Considero útil tratar de establecer los lazos que unen el cientismo con las ideologías políticas hasta aquí estudiadas. Los indudables avances de la ciencia experimental corroboraban el orgullo propio de la cosmovisión liberal de la autonomía del hombre. El dominio de la naturaleza era una ampliación de la libertad individual, que llevaba a hacer del hombre el señor del universo, no ya en el sentido bíblico, sino como manifestación de la voluntad de autofundación del hombre liberal. Ciertas lecturas ideologizadas de los estudios biológicos llegaron a conclusiones pseudo-científicas de carácter racista, que fueron aprovechadas —como ya ha sido señalado— por algunos nacionalismos y que sirvieron como una de las bases para el expansionismo europeo y norteamericano. Finalmente, la consideración del hombre como mera parte integrante de la naturaleza, sometida a procesos físicos y biológicos análogos a los sufridos por otras especies animales se transformó en un buen campo de cultivo para la cosmovisión materialista y atea propia del marxismo.

Parece fácil establecer una *liaison* muy estrecha entre Ilustración y cientismo. Los mismos núcleos conceptuales se encuentran en ambas ideologías: la razón científica como único modo válido de llegar a la verdad, con la consecuente devaluación de la fe religiosa y del sentimiento, y el progreso material

como fin último de la humanidad. Por estas razones es también fácil considerar al cientismo como movimiento alternativo al romanticismo. Se puede concluir, por lo tanto, que el siglo XIX en Occidente está marcado culturalmente por tres movimientos, Ilustración en la primera parte del siglo, romanticismo como movimiento opuesto al frío racionalismo hasta 1848, y cientismo o positivismo en la última parte del siglo, el cual, superando el romanticismo, se une intelectualmente con la Ilustración del siglo XVIII.

1. El positivismo de Auguste Comte

a) Vida y obras

La manifestación más clásica del cientismo del siglo XIX es el positivismo del filósofo francés *Auguste Comte (1798-1857)*. Nacido en Montpellier, recibió una educación católica en el seno de su familia, aunque a los 14 años abandonó la fe de sus padres. Alumno de la *École Polytechnique*, allí fue madurando la idea de una sociedad gobernada por científicos. Sus relaciones con Saint-Simon, de quien fue secretario durante algunos años, dejaron una fuerte impresión en su pensamiento. Saint-Simon, a su vez, era discípulo de D'Alembert, y es fácil ver a través de esta filiación filosófica las relaciones que unen al positivismo con la Ilustración.

En 1826, después de la ruptura con Saint-Simon, Comte empieza a dar lecciones a un grupo de discípulos. Fruto de estas lecciones es la obra más famosa del francés: *Cours de philosophie positive*[8] (1830-1842). A partir de 1844 Comte inaugura una nueva etapa en su pensamiento, en la cual desarrolla su doctrina de la religión de la Humanidad. Algunos estudiosos consideran que este retorno a lo religioso era debido en parte al amor de Comte por Clothilde de Vaux, aunque la opinión más generalizada es la de afirmar más continuidad que ruptura entre los dos periodos, y un reaparecer de algunos elementos saint-simonianos. En este periodo publica, entre las obras más importantes, *Système de politique positive* (1851-1854) y *Cathéchisme positiviste* (1852). Morirá, sostenido económicamente por sus discípulos, en 1857.

b) El conocimiento positivo y la teoría de los tres estadios

¿Qué entiende Comte por «conocimiento positivo»? Se trata de un conocimiento que se basa en la observación de los hechos (fenómenos) y de las leyes que describen su funcionamiento. En otras palabras, Comte parte de una concepción fenomenista del conocimiento humano, que restringe su campo de acción sólo a los hechos empíricamente verificados. En consecuencia, las ciencias naturales constituyen *el* conocimiento, mientras que la teología y la metafísica no gozan de ninguna base científica, a causa de su vana pretensión de ir más allá del conocimiento empírico[1]. En su *Discurso sobre el espíritu positivo*, Comte afirmaba que «toda proposición que no es estrictamente reducible al simple enunciado de un hecho, particular o general, no puede tener ningún sentido real o inteligible»[2].

Una vez establecido el significado que Comte otorga al adjetivo «positivo», podemos entender mejor su filosofía de la historia, ya que la teoría de los tres estadios del desarrollo humano aparece íntimamente ligada a esta concepción gnoseológica. Según Comte, la humanidad atraviesa, en su desarrollo histórico, tres etapas o estadios, que son el teológico, el metafísico y el positivo. Estas etapas son también las del desarrollo del alma individual, y por lo tanto, la teoría de los tres estadios comtiana se presenta como una ley bio-psicológica necesaria. En un célebre pasaje del *Cours de philosophie positive* se puede leer: «¿Quién de nosotros, recordando su historia personal, no se acuerda que ha sido sucesivamente (...) *teólogo* en su infancia, *metafísico* en su juventud, *físico* en su madurez?»[3]. Comte pretende aplicar este pasaje claramente autobiográfico a todos los individuos, pero sobre todo lo propone como clave de lectura de toda la historia humana.

---

[1] El profesor Gradgrind, personaje de la novela de Dickens *Hard Times*, expone cómicamente la cosmovisión positivista de la segunda mitad del siglo XIX: «Ahora, lo que yo quiero son Hechos. Enseñad a estos chicos y a estas chicas. Hechos y nada más. De hechos tenemos necesidad en la vida. No planteis otra cosa y arrancad todo lo demás. Solo con los hechos se puede plasmar la mente de los animales que razonan: el resto no les servirá nunca para absolutamente nada. Este es el principio sobre el que he educado a mis hijos, y este es el principio sobre el que he educado a estos muchachos. ¡Atenéos a los hechos, señores!» (C. DICKENS, *Tempi difficili*, B.U.R., Milano 1997, p. 27).

[2] A. COMTE, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Aguilar, Buenos Aires 1965, p. 54.

[3] Idem, *Cours de philosophie positive*, 2ª ed., Paris 1864, I, p. 11.

El primer estadio de desarrollo de la humanidad, denominado teológico, está caracterizado por la búsqueda de las causas últimas de los eventos, causas que se encuentran en la voluntad de seres personales sobrehumanos: se trata, en definitiva, de la edad de los dioses. Esta etapa se subdivide en tres periodos: fetichismo, politeísmo y monoteísmo. El estadio teológico presenta una organización social basada en el absolutismo de la autoridad, el derecho divino de los reyes, y una presencia dominante del militarismo como eje estructurante de la sociedad.

El estadio metafísico, que sigue cronológicamente al primer estadio, se caracteriza por la sustitución de las voluntades personales de los seres sobrenaturales por las entidades abstractas de la metafísica. Las causas últimas de los eventos se explican en términos de «fuerza», «atracción y repulsión», «éter», etc. Políticamente, el estadio metafísico es una etapa crítica de la precedente, y se afirman los principios abstractos como los fundamentos del nuevo orden. Frente a la autoridad absoluta se levantan ahora los derechos del hombre, la soberanía popular y el gobierno anónimo de la ley.

Si el primer estadio es «orgánico», en el sentido de estable, el segundo es revolucionario y cambiante. La historia de la humanidad se encamina hacia un nuevo periodo estable: se trata del estadio positivo, que es el reino de la mentalidad científica. Ni voluntades divinas misteriosas ni abstracciones metafísicas dan respuestas a las preguntas sobre las causas últimas de los hechos, porque en esta etapa de desarrollo no se plantean este tipo de preguntas. La mente humana del estadio positivo no indaga sobre las esencias o las finalidades, sino que se dirige a los fenómenos que explica a partir de leyes generales, cuyo origen es la experimentación. El conocimiento positivo es real, cierto y útil. Estableciendo las leyes de la naturaleza, el hombre puede preveer el futuro y controlar el universo. La manifestación política de este estadio final de desarrollo de la humanidad es una sociedad industrial, gobernada por científicos, que impondrán esquemas racionales a la convivencia social, garantizando así el orden y el progreso.

Comte sitúa cronológicamente el estadio teológico en la Antigüedad y en el Medioevo, el estadio metafísico en el periodo que va del Renacimiento a la Ilustración, y el estadio positivo en la mitad del siglo XIX. No obstante la neta separación entre las mentalidades propias de los distintos estadios de desarrollo, Comte se da cuenta que hay superposiciones de instituciones y

creencias entre las tres etapas, aunque también considera que el desarrollo de la ciencia traerá consigo la desaparición de los residuos teológicos y metafísicos.

c) La clasificación de las ciencias

La ciencia, por lo tanto, asume para Comte un papel de primer orden en la organización social. En su *Cours de philosophie positive* enumera las seis ciencias fundamentales: la matemática, la astronomía, la física, la química, la biología y, finalmente, la sociología. Dependiendo del grado de complejidad de su objeto específico, estas ciencias han ido alcanzando la madurez en diferentes momentos a lo largo de la historia, pasando por los tres estadios arriba mencionados. Ya en la Antigüedad, la primera que alcanzó el grado de ciencia positiva fue la matemática —ciencia de la cantidad y la magnitud— gracias a los trabajos de los grandes matemáticos de la Grecia clásica (Euclides, Pitágoras, etc.). La Modernidad y el nacimiento del método científico-experimental produjeron la llegada de la *mayoría de edad* para la astronomía, la física, la química y finalmente la biología, en ese orden y siguiendo una cronología que refleja la complejidad creciente del propio objeto. A diferencia de las otras, la sociología —última de las ciencias del elenco de este pensador francés— es todavía falible e incierta, pues se encuentra en su época en el estadio metafísico: se sigue hablando de los derechos del hombre y de la voluntad popular en abstracto. Es necesario, por lo tanto, fundar la sociología sobre bases positivas.

Comte critica el liberalismo de su tiempo, a causa de su tendencia a construir conceptos abstractos. Los hombres deben entrar en el estadio positivo mediante un cambio de mentalidad. La sociología se debe convertir en una «física social»: objetivizar el conocimiento a través de la experimentación, y traducir sus resultados en normas de conducta y de convivencia social. Dicho de otro modo, la sociología debe seguir los métodos de otras ciencias —fundamentalmente, la observación de los fenómenos— para establecer las normas sociales y políticas. Se trata de aplicar el mismo espíritu del astrónomo y del químico a la observación de los fenómenos sociales.

Así, Comte reduce al hombre a un ser natural, que responde a leyes universales en gran parte previsibles. El poder político, en consecuencia, desde una perspectiva positivista, debe recaer en

las personas que conocen las leyes que forman la ciencia más alta, la sociología o «física social». El máximo representante del positivismo concibe un estado árbitro y planificador, gobernado por los científicos. Este modelo político podría ser denominado «tecnocrático», cuyo fin último no será ya la libertad de los liberales, abstracta y metafísica según una óptica positivista, sino la libertad científica, que se traduce en las palabras que después serán introducidas en la bandera del Brasil, una de las patrias del positivismo: «ordem e progresso».

d) Religión y moral

En su último período filosófico, Comte introduce el tema de la religión de la Humanidad. Por encima de la sociología hay otra ciencia, la moral, que debe regular las relaciones humanas. Solamente un conocimiento científico de la naturaleza humana puede establecer las normas morales justas. El progreso de las ciencias traerá consigo la religión de la Humanidad, donde el amor y la solidaridad serán los valores supremos. Esta religión positiva tendrá templos, liturgia propia, e incluso un santoral. Los grandes hombres —científicos, artistas, benefactores de la humanidad— ocupan el lugar del viejo santoral católico[4]. Así, la

[4] Junto al Brasil, otro país latinoamericano que ha padecido un influjo profundo del positivismo es México, sobre todo durante el largo período de Porfirio Díaz, que gobernó del 1876 al 1910. Como escribe E. Krause, «el catolicismo en México era entonces (...) un cielo poblado por santos. Durante la época de Juárez y Díaz había nacido un cielo paralelo: el de los héroes. (Y un infierno paralelo, el de los malvados). Las imágenes de los santos (en tela, bronce, marfil, piedra o papel) se veneraban en los altares y en los nichos de las iglesias y de las casas. A partir de la era de la libertad, las imágenes idealizadas de los héroes comenzaron a proliferar en las esculturas y bustos públicos, en telas neoclásicas «a la David» y, como los santos, en pequeñas estampas escolares. Los sacerdotes contaban las vidas ejemplares de los santos en los sermones y catecismos; los oradores e historiadores liberales recordaban los actos heroicos, las frases célebres, las muertes inolvidables de los insurgentes en libros, poesías y discursos. El calendario había sido siempre llamado «Santoral», porque consagraba las fechas de nacimiento y de muerte de los santos; el calendario cívico incluyó nuevas «fiestas de precepto»: el día de la Constitución, el nacimiento de Juárez, el triunfo de Díaz en Puebla, etc. Los días del santo patrón del pueblo, del barrio, de la capilla, eran ocasión para festejar: festejos de vida o de muerte; en las fechas cívicas, con banderas ondulando o a mitad del asta, el mexicano tuvo a partir de entonces nuevas razones para celebrar» (E. KRAUSE, *Siglo de caudillos*, Tusquets, México 1994, pp. 320-321). Lo mismo se puede afirmar de todas las otras naciones latinoamericanas.

humanidad se superará a sí misma y vivirá en un mundo feliz, guiado no ya por las tinieblas teológico-metafísicas, sino por la ciencia redentora.

Henri de Lubac ha analizado magistralmente las relaciones entre el cristianismo y la religión de la Humanidad de Comte. El teólogo francés subraya el carácter ateo de la religión comtiana, que sustituye a Dios por la humanidad. Las apreciaciones aparentemente positivas sobre el catolicismo son en realidad consecuencias de la incapacidad de Comte de entender el Evangelio. Comte considera que el catolicismo, con su culto a la Virgen María y a los santos, está más cercano a la religión de la Humanidad que el protestantismo. Según de Lubac, el creador de la religión de la Humanidad no conocía profundamente la naturaleza humana, y no vio que es imposible satisfacer la sed de trascendencia del alma con un dios que no es trascendente, sino sólo un todo del que formamos parte[1].

2. El positivismo en Francia

El positivismo de Comte fue continuado por algunos pensadores franceses. Aunque no se los puede considerar auténticos discípulos del filósofo apenas estudiado, presentan una cosmovisión muy similar, y una tendencia cientista, es decir, reduccionista.

Émile Littré (1801-1881) comenzó su trayectoria intelectual como discípulo de Comte. Pero después tomó sus distancias, por considerar que el maestro había abandonado el positivismo con sus teorías sobre la filosofía de la historia y con la consideración de la humanidad como un absoluto a quien se debe rendir culto. No obstante esto, Littré afirma que «Comte ha hecho una deducción legítima dotando a la filosofía positiva, de la cual es autor, de un papel equivalente al de la religión»*, si consideramos a la religión como una visión general del mundo. El aserto de Littré corrobora el carácter ideológico del positivismo de Comte.

También el famoso fisiólogo francés *Claude Bernard (1813-1878)* comparte con Comte muchos puntos de vista, y en particu-

---

[1] Cfr. H. de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, cit., pp. 137-278.

* E. LITTRÉ, *Auguste Comte et la philosophie positive*, p. 524.

lar la afirmación de que el método experimental era el único capaz de dar un conocimiento cierto sobre la realidad. Del mismo parecer es *Ernest Renan (1823-1892)*, hombre polifacético, que ya hemos citado en el capítulo sobre el nacionalismo. Renan escribió una obra intitulada *La vie de Jésus*, en la cual negaba la divinidad de Cristo. Para este autor, un hombre ilustrado no podía creer en Dios, pues «un ser que no se manifiesta a través de ningún acto, es un ser que para la ciencia no existe»[7]. Renan rechaza la idea de un Dios personal, pero influido por el idealismo alemán considera al Absoluto como un ideal simbólico del sentimiento moral de la humanidad. También acepta una especie de metafísica, a veces identificada con la poesía. En resumidas cuentas, Renan presenta un pensamiento bastante caótico e incoherente, de difícil interpretación. Lo que sí queda claro para Renan es que el conocimiento de un Dios personal no será nunca un auténtico conocimiento racional. La lectura «científica» de la Sagrada Escritura, en la cual se eliminan todos los elementos sobrenaturales, quedará como la herencia más permanente de Renan.

Otro autor interesante es *Hippolyte Taine (1828-1893)*. Historiador de la literatura y de la filosofía, pero al mismo tiempo autor de la voluminosa obra *Les origines de la France contemporaine*, Taine considera que todo hecho histórico se puede comprender a partir del estudio de tres causas determinantes: el tiempo, el ambiente y la raza. Se iniciaba así una tradición historiográfica positivista que dejaba de lado la libertad humana como principal motor de la historia.

En el campo de la sociología, un papel análogo al que tuvo Taine para la historia, lo han tenido *Émile Durkheim (1858-1917)* y *Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)*. El primero sostiene que la sociología debe estudiar los hechos sociales con un método empírico. Su pensamiento sociológico llega a la conclusión de que los individuos sufren coerciones por parte de la sociedad. La moral y la religión son formas sociales que se imponen a los individuos, y responden a las necesidades y utilidades de cada sociedad histórica concreta. Durkheim considera que la religión es un mero hecho social. La religión cumple un papel de amalgama social, y ve en la divinidad una transfiguración de la sociedad y

[7] E. RENAN, *Dialogues*, en *Oeuvres*, I, p. 675.

su expresión simbólica. Lévy-Bruhl, por su parte, es uno de los primeros antropólogos modernos, y afirma la radical distinción entre la sociedad primitiva, donde en vez del principio de no contradicción rige el principio de participación a un todo indeterminado —en definitiva, la mente primitiva es pre-lógica— y la sociedad moderna, caracterizada por el conocimiento científico. Además, sostiene que la moral es siempre un código ético relativo a cada sociedad histórica.

3. Evolucionismo biológico y darwinismo social

Junto con el positivismo de Comte, una de las corrientes pseudo-filosóficas que más influirá en vastos sectores de la población occidental de finales del siglo XIX será el evolucionismo. Si bien la idea de transformación orgánica de las especies no es completamente nueva, es indudable que las obras de *Charles Darwin (1809-1882)* difundieron la teoría de la selección natural, y, paralelamente el evolucionismo, gracias a las teorías de Herbert Spencer.

Darwin no era un filósofo, sino un médico con intereses en las ciencias naturales. Entre 1831 y 1836 dio la vuelta al mundo como médico de a bordo de la nave inglesa *Beagle*. En dicho viaje tuvo la oportunidad de analizar las peculiaridades de las diferentes especies vivientes que se encontraban en los cinco continentes, y empezó a reflexionar sobre la posibilidad de que la misma diversificación que se verificaba sobre el espacio, se diera también en el tiempo.

Darwin ya había formulado su teoría biológica en 1839, pero sólo en 1859 el científico inglés publicará un libro con lo esencial de su teoría. Era el famoso *On the origin of Species*, cuya primera edición se agotó el mismo día de la publicación. Un posible resumen de la teoría darwiniana —que conserva muchos elementos de las teorías formuladas un siglo antes por Lamarck— sería el siguiente: toda especie animal, especie humana incluida, se transforma evolutivamente, hasta cambiar de especie. En la evolución hay tres leyes fundamentales: la adaptación al medio, que facilita la vida y la supervivencia de las especies más aptas sobre las menos aptas; la selección natural, que da este primado a los miembros más dotados y más fuertes dentro de

cada especie; y la lucha por la supervivencia (*struggle for life*), que hace que en todo momento de crisis los más dotados supriman o devoren a los menos dotados. Estas tres leyes evidencian que transformación, para Darwin, significa no sólo cambio sino mejora.

En 1871 Darwin publicaba *The Descendent of Man*. La cuestión del origen del hombre, que habría descendido de un simio, fue un elemento clave para entender la áspera lucha que los cientistas llevaron adelante contra la revelación y la fe. Hay que subrayar que Darwin expone su doctrina con una cierta cautela y prudencia, con respeto a las opiniones de los otros, y procuró mantenerse alejado de toda disputa filosófica o teológica. Pero lo que se presentaba como una hipótesis científica se convirtió en la bandera de lucha de un positivismo militante. Ciencia y fe, para muchos darwinianos, eran incompatibles, y había llegado el momento de derrotar para siempre las tinieblas medievales de la teología. Además, la teoría evolucionista se presentaba aplicable al uso político: el principio de selección natural —que en Darwin era una ley fundamentalmente biológica para ser aplicada al mundo de las ciencias naturales— se transformó para algunos en la clave hermenéutica de la historia de la sociedad humana. El racismo y el colonialismo eran simples manifestaciones del *struggle for life* y de la victoria de los más dotados, que eran identificados con los individuos de raza blanca de cultura occidental.

La sistematización filosófica del evolucionismo es obra de *Herbert Spencer (1820-1903)*. Aunque utiliza un tono moderado, el filósofo más representativo de la época victoriana elabora todo un sistema filosófico basado en las leyes de la evolución. Spencer nunca frecuentó las aulas universitarias, aunque con la ayuda de su padre logró tener una buena base de matemáticas y de ciencias naturales. A partir de 1846 decide dedicarse por entero a la filosofía. Sus principales ideas están expresadas en los gruesos volúmenes titulados *Principios de biología* (1847-1867), *Principios de psicología* (1870-1872), *Principios de sociología* (1877-1896) y *Principios de ética* (1892), que en su conjunto representan un intento de sistema filosófico completo.

Según Spencer, todas las religiones afirman que el mundo es un misterio que exige una explicación. Por su parte, la ciencia puede conocer y explicar muchas cosas, pero nunca llega a la esencia íntima de la realidad. En definitiva, el conocimiento hu-

mano es siempre relativo, y no extingue la tendencia humana a afirmar una existencia incondicionada que pueda explicar la existencia condicionada y limitada. Esta existencia indeterminada es denominada por Spencer lo Incognoscible. La religión afirma que este mundo es manifestación de algo que supera la capacidad de nuestro conocimiento humano, y la ciencia verifica tal incapacidad, aunque a lo largo de la historia el papel de la ciencia ha sido el de purificar a la religión de sus elementos más burdos y groseros.

Además de la religión y de la ciencia, tenemos otro nivel de conocimiento, que es el de la filosofía. Para Spencer, la filosofía unifica, fusiona los conocimientos limitados de las ciencias particulares. La experiencia es un saber no unificado, la ciencia un saber parcialmente unificado, y la filosofía un saber completamente unificado. El criterio de verdad de un saber es su coherencia: se trata de comenzar con intuiciones fundamentales a las que se otorga provisionalmente la verdad, hasta que se compruebe tal coherencia a través del acuerdo con las experiencias más generales de la humanidad.

La coherencia de una visión del mundo viene dada por las relaciones que se establecen entre las cosas reales. Spencer establece una serie de relaciones físicas y matemáticas, que son auténticas leyes de la realidad. Así llega a las ideas de espacio, tiempo, materia y movimiento. El análisis psicológico de tales ideas lleva a la conclusión que todas ellas se basan en la experiencia de una fuerza universal. La ley más general y unificadora del universo consiste en la redistribución continua de la materia y el movimiento, cuya constancia está dada por la persistencia de ciertas relaciones entre las fuerzas. En palabras de Spencer, «la evolución es una integración de materia y una dispersión concomitante de movimiento, durante las cuales la materia pasa de una homogeneidad relativamente indefinida e incoherente a una heterogeneidad relativamente definida y coherente»[8].

Esta ley universal del paso de lo homogéneo a lo heterogéneo se aplica también a la historia de las sociedades humanas. Aunque utiliza repetidas veces la analogía entre organismo biológico y sociedad, Spencer trata de salvaguardar la libertad de los indi-

---

[8] H. SPENCER, *First Principles*, London 1862, p. 367.

viduos: concibe una evolución que va desde las sociedades militaristas homogéneas a las sociedades industriales diversificadas, entendidas como la máxima expresión de las potencialidades individuales. A diferencia de Comte, Spencer siguió siendo un liberal, y consideraba que las sociedades más evolucionadas eran las que gozaban de mayor libertad individual. Por eso, criticó fuertemente el reformismo social de la segunda mitad del siglo XIX inglés, porque afirmaba que no era el Estado sino la libre iniciativa individual la que, a través de la evolución de la moral, traería consigo un mundo más justo y equitativo. Sobre todo en estas materias políticas, Spencer intenta compatibilizar una visión determinista del universo con la afirmación de algunos valores morales, como el de la libertad individual*.

• • •

El cientismo de la segunda mitad del siglo XIX fue un periodo optimista. En los años que van de 1870 a 1900 se produjeron pasos de gigante en la investigación científica, pero sobre todo se asistió a una revolución tecnológica —que no es otra cosa que la aplicación práctica de la ciencia— que cambió el modo de vida de las sociedades occidentales. Si se puede distinguir entre un positivismo doctrinal y un positivismo «de hecho», la entrada de la técnica en la vida cotidiana permeó de positivismo de hecho a vastos sectores de la sociedad. Basta una enumeración de los principales inventos que se producen en la segunda mitad del siglo XIX y los primeros años del XX para comprender el cambio que supuso en la vida del hogar, en el trabajo, en los transportes, en las comunicaciones internacionales: 1851, segadora mecánica (Mc Cormick); 1855, cerradura de seguridad (Yale); 1857, convertidor de acero (Bessemer); 1858, máquina de coser (Howe, Singer); 1859, combustión de petróleo, hélice propulsora (Ericsson); 1860, pavimentación con asfalto; 1861, cerilla (Lundström), espiral para relojes de bolsillo (Phillips); 1862, convertidor Siemens; 1864, máquina de escribir (Scheller, Remington), bicicleta (Lallement, Meyer); 1865, refri-

* Sobre las teorías de la selección natural de Darwin y la teoría filosófica de la evolución de Spencer, cfr. E. GILSON, *De Aristóteles a Darwin (y vuelta). Ensayo sobre algunas constantes de la bio-filosofía*. EUNSA, Pamplona 1976.

geración artificial, frigorífico (Linde, Tellier), calefacción central; 1866, dinamita (Nobel); 1867, cemento y hormigón armado (Monier); 1869, motor eléctrico (Gramme, Jacobi); 1870, horno eléctrico (Siemens), celuloide, plásticos (Hyatt); 1871, ascensor (Otis); 1873, dínamo (Siemens); 1876, teléfono (Graham Bell); 1877, rodamiento a bolas (Starley); 1879, lámpara eléctrica (Edison); 1880, rodamiento a bolas industrial, ascensor eléctrico (Siemens), fonógrafo (Edison); 1881, tranvía (Siemens), bicicleta de transmisión con cadena; 1884, turbina (Parsons), linotipia (Mergenthaler); 1886, motor de explosión (Daimler), fotografía con película (Eastman); 1887, alternador (Tesla), teléfono automático; 1889, seda artificial (Chardonnet), neumático para ruedas (Dunlop); 1890, dirigible (Zeppelin); 1892, motor de combustión interna (Diesel); 1895, telegrafía sin hilos (Marconi), rayos X (Röntgen); 1896, cinematógrafo (Lumière), radioactividad (Becquerel); 1897, automóvil de gasolina; 1898, el radio (Curie); 1900, torno, fresa (Taylor); 1902, avión (Wright); 1906, telefonía sin hilos, radiodifusión (Marconi)[10].

El afianzamiento del poder del hombre sobre la naturaleza coincide con el fuerte expansionismo europeo, en el que el nacionalismo se convierte en imperialismo. No se trata sólo de una simple coincidencia cronológica, sino que son dos aspectos de un mismo proceso, que glorificaba al hombre occidental, llenándole de seguridad prometeica en un futuro destinado al progreso continuo: «¡Gloria al hombre en las alturas!; porque el hombre es el señor de todas las cosas», cantaba Swinburne en 1871[11].

Sin embargo, el optimismo finisecular, que se mantendrá por inercia durante la *Belle époque* de principios del siglo XX, escondía en su seno una profunda contradicción. Por un lado, se profetizaba un porvenir feliz causado por el progreso de la ciencia y la universalización de la cultura occidental. Por el otro, influido por el evolucionismo y el materialismo cientista, se concebía al hombre como un elemento más del mundo natural. La Primera Guerra Mundial, en 1914, destruyó en parte la visión optimista del positivismo y del evolucionismo. Paralelamente, dadas la miseria y la crueldad de la guerra, el conflicto bélico pareció confir-

[10] Cfr. J.L. COMELLAS, *El último cambio de siglo*, Ariel, Barcelona 2000, pp. 84-85.

[11] Citado en *ibidem*, p. 35.

mar en algunos espíritus que los hombres eran sólo seres determinados por las leyes biológicas de la naturaleza. La misma ciencia entrará en crisis, pero sobre este proceso nos detendremos en la tercera parte del presente libro.

5. El cientismo contemporaneo[12]

El impresionante progreso científico y tecnológico de la segunda mitad del siglo XX, junto con la crisis del marxismo y la autodisolución de muchas corrientes filosóficas centroeuropeas, han dado nuevas energías a algunas corrientes cientistas. No constituyen en sentido estricto una escuela, sino más bien una cultura, una mentalidad, una ideología difuminada. En el momento actual estos elementos constituyen una especie de «atmósfera» filosófica dominante (al menos en ciertos ambientes), que parece penetrar en el siglo XXI con tonos triunfalistas, no obstante los graves problemas antropológicos que está creando en el mundo, por el hecho de que se reduce en el fondo a un nuevo naturalismo tecnológico sin límites éticos.

El *neopositivismo lógico*, que se desarrolló en la primera mitad del siglo XX (Carnap, Wittgenstein en su primer periodo) puede considerarse definitivamente superado (en gran medida, gracias a las críticas de Popper). El neopositivismo consideraba que la física era el único modelo válido de acceso a la realidad, por motivos lógico-lingüísticos (*principio de verificabilidad*: lo que no es físicamente verificable no tiene sentido). La filosofía metafísica (inverificable) sería un sinsentido lingüístico, un hablar en el vacío, sin contenidos. La filosofía se debería reducir a ser una reflexión lingüística con el fin de «disolver» más eficazmente toda expresión metafísica (Dios, alma, libertad, etc.) y de fundamentar mediante la metalógica y la metamatemática todas las articulaciones científicas (Wittgenstein, sin embargo, aceptaba la metafísica como intuición inefable).

El problema es que de este modo ni siquiera la ciencia es un verdadero conocimiento (verdad científica, ley física, causalidad son nociones metafísicas usadas por la ciencia). La ciencia neo-

[12] Este último apartado ha sido escrito por el Prof. Juan José Sanguineti.

positivista, poniéndose al servicio del tecnologismo, se reduce a ciega tecnología, a pura praxis humana sin comprensión. La interpretación no realista de las ciencias, coherente con la crítica a la metafísica, se llama instrumentalismo y coincide con la filosofía pragmatista (según la cual no existe la verdad teórica, sino solo la acción humana). Muchos filósofos de la ciencia de la segunda mitad del siglo XX (Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend) han puesto de relieve la presencia de ideas metafísicas (no verificables) que guían y fundamentan las ciencias, también bajo la forma de ideologías y preconceptos sobre la naturaleza del mundo, del hombre, y sobre la tarea y el valor de la ciencia. El neopositivismo lógico ha sido teóricamente derrotado.

Perdura, sin embargo, la visión cientista como mentalidad más o menos difundida, y no tanto como una filosofía elaborada, en las escuelas y en las universidades, en la opinión pública, etc., también a causa de la notable divulgación científica, frecuentemente acompañada de clichés de tipo cientista. Por otra parte, en la época contemporánea la filosofía no se transmite exclusivamente a nivel académico, como en el pasado, sino de modo asistemático, como ideología «mezclada» en las exposiciones científicas y en los medios de comunicación.

La tecno-ciencia moderna ha encontrado en el siglo XX un límite metafísico (imposibilidad de auto-fundarse), un límite ético (puede ser utilizada para el mal, en manos de personas irresponsables, como lo demuestra la carrera armamentista y el uso bélico de la energía nuclear) y un límite ecológico (puede producir daños incluso irreparables a nuestro planeta, a los ecosistemas y a los organismos). La necesidad de controlarla desde fuera (antropología, ética, política) desmiente la ideología cientista. Por otra parte, el desarrollo de las ciencias naturales (cosmología, nuevas áreas de la física, biología) está reproponiendo hoy, en manera amplia y no sistemática, la filosofía de la naturaleza, con obvias derivaciones en nuevas formas de metafísica y de teología natural.

Los progresos de las biotecnologías y de la informática, las investigaciones sobre la inteligencia artificial, las teorías evolucionistas de la naturaleza dan lugar, sin embargo, a nuevas formas de filosofía naturalista y materialista, y abren espacio a la tesis tecnocrática según la cual las tecnologías del futuro serían capaces de resolver todos los problemas humanos y de crear incluso una

nueva especie más perfecta de hombre, a quien le correspondería la tarea del dominio del universo. Obviamente estas ideas son objeto de ciencia ficción, pero denotan un resurgir de la Ilustración.

* * *

En 1935, Christopher Dawson hacía un balance de la secularización derivada de la Modernidad ideológica. Prestando atención particular a las ideologías políticas, subrayaba su carácter de religiones sustitutivas. Si bien conservaban algunos elementos de la tradición cristiana, las fuerzas espirituales de la Modernidad ideológica terminaron por transformarse en el núcleo de la rebelión contra la trascendencia. El nacionalismo saca del cristianismo la concepción mística de la nación como una unidad espiritual, pero separada de su origen trascendente llega a ser un principio de odio y de destrucción; el liberalismo toma del cristianismo su espíritu humanitario e idealista y la fe en el progreso, pero la idealización del humanitarismo se transforma en un sustituto de la fe cristiana en el orden divino, y lleva a la sociedad secular a convertirse en el fin último del hombre; el socialismo hace derivar de la tradición hebraico-cristiana su pasión por la justicia social y la defensa de los derechos de los pobres y desheredados, pero esta pasión se convirtió en la fuerza propulsora de las luchas del comunismo contra la religión y la base del socialismo ateo que no deja espacio a los derechos humanos y a la libertad espiritual[13].

¿Qué queda después de la secularización entendida como autonomía absoluta de lo humano? Según el historiador inglés, en el proceso de secularización, los elementos religiosos presentes en las ideologías desaparecieron: «la sociedad es abandonada a sí misma sin fe y sin esperanza que la sostenga, y el hombre se encuentra cara a cara con la vanidad de la existencia humana y la pobreza de todo resultado humano: *Acceperunt mercedem suam, vani vanam*»[14].

La Modernidad ideológica, una vez agotada su potencialidad, lleva al nihilismo y a la pérdida de sentido. Como veremos en la tercera sección, gran parte de la atmósfera cultural del siglo XX será marcada por esta enfermedad existencial.

---

[13] Cfr. C. Dawson, *Religion and the Modern State*, cit., p. XXI.

[14] *Ibidem*, p. 125.

TERCERA PARTE

LA CRISIS DE LA CULTURA DE LA MODERNIDAD

Las ideologías políticas que marcan el siglo XIX —liberalismo, nacionalismo, marxismo— son en gran medida hijas de la Ilustración. Uno de los elementos decisivos de la cosmovisión del Siglo de las Luces era la noción de progreso, vuelta a proponer más modernamente por el cientismo positivista. El avance de la ciencia y del poder dominador del hombre debía crear un mundo más humano, más libre, más feliz. En las ideologías suele desempeñar un papel relevante el elemento escatológico o utópico: el triunfo de las ideologías habría traído consigo un futuro feliz y más digno del hombre.

Puestas estas premisas es fácil darse cuenta que la Primera Guerra Mundial produjo un auténtico *shock* cultural: en vez de paz, libertad, justicia y bienestar, la Modernidad desembocaba en un conflicto bélico de dimensiones nunca vistas en la historia. Lógicamente, el año 1919 marcará el ápice de una conciencia cada vez más aguda de la crisis de la cultura, que se venía incubando desde finales del siglo XIX. El historiador de las ideas, habituado a convivir con interpretaciones de los procesos culturales muy diversas, se sorprende al constatar que en torno al final de la Gran Guerra entre los intelectuales existe una casi unanimidad en el afirmar que hay crisis. Obviamente los diagnósticos

son diferentes, pero lo importante es subrayar esta conciencia generalizada de la crisis.

Según Gonzalo Redondo, «en los años inmediatamente siguientes al 1919, filósofos, teólogos, historiadores, poetas o artistas hablaron ampliamente de la crisis cultural. Se ocuparon de la crisis cultural Paul Valéry —que en el mismo 1919 escribía: "Nosotros, las civilizaciones, sabemos ahora que somos mortales"— Franz Kafka, André Malraux, Oswald Spengler, Guglielmo Ferrero, José Ortega y Gasset, Arnold Toynbee, Christopher Dawson, Max Scheler, Nicolai Hartmann, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Thomas Mann, Marcel Proust, Aldous Huxley, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Max Pollock, Walter Benjamin, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Antonio Gramsci, Jacques Maritain, Thomas S. Eliot, ... la lista, para ser completa, debería continuar mencionando a todos los pensadores del período comprendido entre las dos guerras —del 1919 al 1939—. En la lista completa figura también el Papa Pío XI, que gobernó la Iglesia durante la mayor parte de estos años»[1].

Unanimidad en el constatar la crisis, diversidad en el interpretar las causas. Frente a la tragedia de la guerra se abrían diversos caminos al espíritu humano. Algunos se dieron cuenta de que se trataba de una crisis de valores; otros pensaron que la causa era eminentemente económica; otros, finalmente, concluyeron que había que llegar hasta las últimas consecuencias del pensamiento ideológico. En torno a estos años se dió un movimiento de acercamiento a lo religioso, a la trascendencia. Hubo conversiones de algunos intelectuales occidentales al Catolicismo o a otras confesiones cristianas (T.S. Eliot, G.K. Chesterton, J. Maritain, G. Marcel, N. Berdiaeff, E. Waugh, S. Undset, etc.), causadas en parte por el rechazo de la esencia de las ideologías modernas, es decir la afirmación de la autonomía absoluta del hombre. Hubo corrientes filosóficas que oxigenaron la atmósfera cerrada del positivismo, del idealismo y del materialismo decimonónicos. Estas corrientes son principalmente el espiritualismo, el personalismo, la filosofía de la acción de Blondel, el neo-tomismo; otros propusieron «filosofías de los valores» como intentos de contener la descomposición social y espiritual de des-

[1] G. REDONDO, *Historia de la Iglesia en España (1931-1939)*, cit., p. 59.

pués de la Gran Guerra (M. Scheler, N. Hartmann); contemporáneamente, algunos historiadores miraron hacia el pasado para encontrar puntos de referencia que pudieran servir para construir sobre las ruinas de la guerra (W. Jaeger, J. Huizinga, C. Dawson)[2].

Una característica común de estos críticos es el darse cuenta que la causa última de la crisis era una concepción equivocada de la naturaleza humana. Si la afirmación absoluta de la autonomía del hombre, acompañada con una libertad de conciencia siempre más generalizada —la conciencia no tendría ningún parámetro objetivo con la cual medirse, y por tanto queda completamente libre y dueña de sí—, llevó al enfrentamiento entre millones de hombres, era debido quizá a que el hombre no es un individuo absolutamente autónomo, o que las distintas naciones, idolatradas por el nacionalismo, en realidad no encarnan los valores más altos. Esta conciencia de la ausencia de una fundamentación antropológica de las ideas post-ilustradas, traía como consecuencia una crisis en la concepción del Estado y de la economía —crisis que el *crash* de Wall Street en 1929 se ocupará de hacer todavía más evidente—. En este periodo también cambia la misma función de la ciencia, que antes era considerada como el remedio para todos los problemas de la humanidad. Las nuevas teorías científicas esgrimidas por Mach, Einstein y Plank, a inicios del siglo XX, cambiaban el paradigma de la ciencia newtoniana, poniendo en crisis certezas y seguridades afianzadas en el positivista siglo XIX. Comellas llega a hablar de la *angustia de la ciencia* de los primeros 15 años del pasado siglo[1].

Si los autores que representan la salida de la Modernidad ideológica redescubren al hombre como persona, es decir no como mero individuo autónomo sino como individualidad espiritual abierta a la trascendencia interpersonal (Dios y los demás), el nihilismo que se difunde después de la Guerra asimila la supuesta radical falta de sentido del hombre y de la historia. El nihilismo puede desembocar en el totalitarismo: si la vida del hombre no tiene sentido, la voluntad humana debe proporcionar

---

[2] Cfr. F. GUGELOT, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, CNRS, Paris 1998; J. PEARCE, *Literary Converts*, Harper Collins, London 1999.

[1] Cfr. J.L. COMELLAS, *El último cambio de siglo*, cit., pp. 249-265.

arbitrariamente un sentido a la vida y a la historia. Si no existe un orden moral objetivo, hay que crear una moral subjetiva fuerte, que a través de la voluntad de poder llene de sentido un mundo sin significado. En el ámbito político europeo la crisis del liberalismo y la debilidad de las democracias parlamentarias hicieron que apareciese como algo apetecible la voluntad de poder del fascismo, la afirmación ciega de valores irracionales del nacional-socialismo, o la planificación estatista de Stalin.

Pero el nihilismo puede conducir también a lo que hoy llamamos *pensiero debole*: no afirmar ninguna verdad absoluta, tolerar, tratar de convivir con lo poco de felicidad que esta vida sin sentido puede proveer. Los hombres deben aceptar la falta de sentido de la historia, asimilar la propia finitud, convivir con lo absurdo de la vida cotidiana, con el hecho de que el ser es «demasiado», como afirma el existencialismo de Sartre. Así tenemos una larga serie de manifestaciones culturales —artísticas, literarias, filosóficas— que podemos agrupar bajo la denominación de *nihilismo débil*. Si nada tiene sentido, es inútil establecer objetivamente el bien y el mal, prohibir o permitir.

Un pensador clave para entender las dos derivaciones del nihilismo es Federico Nietzsche. El nihilismo nietzscheano es uno de los elementos más presentes en la *Weltanschauung* de vastas masas contemporáneas cerradas a la trascendencia. Este nihilismo influirá en algunas corrientes filosóficas. Entre éstas reviste particular importancia el existencialismo de Heidegger y de Sartre. El primero constata la limitación del hombre, considerado un «ser para la muerte»; el francés sostiene que la existencia humana es un absurdo: el hombre es libertad, pero una libertad nunca satisfecha. Con su voluntad le gustaría ser Dios, pero se da cuenta que no llegará a serlo nunca. El hombre está *condenado* a su libertad, es una pasión inútil. Los dos filósofos se inspiran en una lectura secularizada de *Søren Kierkegaard*. Esta lectura era sin lugar a dudas reductiva: se conservaban algunos conceptos como la angustia y la desesperación de la existencia humana, sin incluir el remedio que Kierkegaard proponía para superarlas: la fe.

Paralelamente, en la primera mitad del siglo XX hay muchas manifestaciones literarias del nihilismo: Samuel Bekett, Eugene Ionesco, James Joyce, Albert Camus pintan una existencia humana desarraigada, perdida en lo absurdo de una vida sin valores de referencia.

El arte del siglo XX participa plenamente de la atmósfera de crisis generalizada. Tanto en pintura como en música podemos observar una crítica radical a la racionalización propia del positivismo decimonónico. Se evidencia un proceso de subjetivización, que se aleja del mundo objetivo y de la naturaleza. Cada una de las corrientes artísticas está precedida de un manifiesto habitualmente redactado en un estilo negativo, y que tiene por fin *épater le bourgeois* (sorprender al burgués), romper con los moldes preestablecidos. El fauvismo, el dadaísmo, el cubismo, el surrealismo no sólo niegan la racionalidad positivista sino el mismo sentido común. De ahí que se conviertan en expresiones artísticas elitistas, no entendidas por la masa del pueblo. Su potencialidad crítica hace que dichos movimientos sean efímeros, superados después de pocos años por otras vanguardias aún más audaces. Este carácter revolucionario también explica que cada artista particular pase por distintas etapas en su producción artística. Si en pintura se eliminan el trazo, la tercera dimensión o el movimiento, en música se abandona la armonía y la tonalidad, dando al artista una libertad subjetiva total. En otras épocas de la historia hubo un estilo artístico generalizado; en el siglo XX lo que predomina es la diversificación.

El nihilismo nietzscheano y sus herederos son algunos de los ingredientes del cocktail cultural de los años 60. La crisis de la cultura de la Modernidad, percibida a partir de 1919, profundizada durante la Segunda Guerra Mundial, parecía casi superada en los años 50, cuando un periodo de paz relativa —a pesar de la guerra fría, Corea e Indochina—, de desarrollo económico y de colaboración internacional —no hay que olvidar la creación de la O.N.U. en 1945— daba una cierta tranquilidad y fe en el futuro de la humanidad. Pero en los años 60 esta crisis cultural de la Modernidad vuelve a explotar con violencia, y fue percibida por muchas más personas que en los años 30 del siglo XX[4].

En realidad, se trataba de la misma crisis, causada por una concepción antropológica cerrada a la trascendencia. Muchos intelec-

[4] En este punto sintetizamos una parte del trabajo de la profesora Mercedes Montero: *La cultura del siglo XX*, en J. PAREDES (editor), *Historia Universal Contemporánea*, Madrid 1994, pp. 637-654. Daniel Bell documenta la relación entre la cultura elitista de los años 20 y la cultura masiva de la revolución de los años 60 en su clásico libro *The cultural contradictions of capitalism*, Basic Books, New York 1996.

tuales de estos años, que se encuentran detrás de las protestas universitarias del 68, llevan todavía más allá las consecuencias de la afirmación de la autonomía absoluta del hombre. La moral nietzscheana del hombre como árbitro de los valores tomará diversas manifestaciones en el ámbito de las llamadas revoluciones culturales de los años 60. La ideología de fondo de estos movimientos anticulturales era difusa. Se podría hablar quizá de anarquía, que literalmente significa ausencia de poder. Se exaspera la libertad de conciencia, factor fundamental de la cultura de la Modernidad: no hay límites. Todo esto quedó muy claro en los slogans de moda de aquel momento: «Prohibido prohibir», «Sé realista, pide lo imposible», o «La imaginación al poder». Otros slogans significativos eran «Hagamos el amor y no la guerra», o «Sexo, droga y rock and roll».

Los hechos son conocidos. Las revueltas estudiantiles comenzaron en California y se propagaron a la Universidad de La Sorbona en mayo del 68. Las protestas se centraban en los problemas de la masificación de la cultura impartida en la Universidad, considerada inútil y retrógrada. Las revueltas se extendieron a Berlín, Ciudad de México, Tokio, y a muchas otras ciudades del mundo. En 1969 la protesta comenzó a perder fuerza.

Unida a estas revoluciones culturales aparecen una serie de movimientos con algunas ideas comunes de base: la ecología, de gran importancia, de la cual se partía frecuentemente para considerar al hombre como un elemento más de la naturaleza, donde no están ausentes elementos del idealismo alemán —el panteísmo—, de las espiritualidades orientales y del materialismo cientificista; el movimiento gay en los Estados Unidos y en Europa occidental; la defensa del consumo de droga como medio para liberarse; el feminismo, que partiendo de reivindicaciones justas, como fueron en los comienzos del siglo XX el derecho de las mujeres al voto y a la instrucción secundaria, llega sin embargo a una posición extrema, sosteniendo una libertad equívoca de la mujer, no de igualdad con el hombre sino de ruptura con lo que alguien llamó «cadena natural»: la maternidad. Este feminismo radical atacaba los valores constitutivos de la familia, como el carácter sagrado de la vida con el aborto, y la fidelidad en el matrimonio con el divorcio. Es fácil constatar que en la base de las revoluciones culturales de los años 60 y 70 hubo mucha influencia de Nietzsche y del «superhombre»: un hombre libre de vínculos, que declara lo que es justo y lo que no lo es, que se alza a un

nivel que le corresponde sólo a Dios. Desaparece del horizonte cultural de masas enteras el orden moral objetivo, y se sustituye por un subjetivismo arbitrario que pretende ser absolutamente libre, y que tenderá al hedonismo: si el hombre puede elegir cualquier cosa, eligirá sin esfuerzo lo más placentero.

Pero además del influjo del nihilismo nietzscheano hay que señalar la presencia cultural de Freud y de la Escuela de Frankfurt. La psicología freudiana presentaba una antropología reductiva: los hombres están determinados no por la razón sino por el inconsciente, que tiene una fuerza propulsiva, identificada con la libido o impulso sexual. Todo el obrar humano se puede explicar a partir de las tendencias sexuales, reprimidas por las instituciones sociales y las tradiciones. Algunos intelectuales alemanes de formación marxista, como Reich y otros que pertenecen a la Escuela de Frankfurt —Marcuse, Fromm— aplican las categorías críticas de Marx a las relaciones sexuales, leídas en clave freudiana. La relación entre el varón y la mujer tomaría la forma de una represión sexual, un motivo más para la lucha de clase entre el proletariado y el capitalismo. La relación actividad sexual-procreación desaparece, y se considera que la finalidad última del sexo es el placer. De este modo se pueden justificar las relaciones homosexuales, el aborto y la infidelidad. Se legitimaba la sociedad permisiva contemporánea, manifestación de la afirmación de la autonomía absoluta del hombre. Autonomía absoluta que degenera en una cultura de la muerte: los millones de víctimas de la sociedad permisiva y hedonista —niños no nacidos, ancianos muertos con la eutanasia— unen las sociedades liberales occidentales a los totalitarismos más oscuros, los cuales también cuentan en su haber con millones de víctimas inocentes.

En los próximos capítulos afrontaremos los diversos aspectos de la crisis de la cultura de la Modernidad. Iniciaremos con las propuestas avanzadas por corrientes abiertas a la trascendencia para resolver la crisis. Después presentaremos los distintos aspectos del nihilismo contemporáneo, brindando especial atención a la filosofía de Nietzsche. El último capítulo de esta parte está dedicado a la sociedad permisiva que surge como consecuencia de la revolución sexual, y a las corrientes culturales más presentes en el panorama actual: feminismo, neomalthusianismo, ecología y nuevos movimientos religiosos.

IX

La salida de la Modernidad ideológica

La conciencia de la causa de la crisis de la cultura de la Modernidad —una concepción equivocada de la naturaleza humana— se puede manifestar en la literatura, en la filosofía, en las doctrinas políticas, etc. Leyendo los libros de Chesterton, los ensayos filosóficos de Guardini, las novelas de Undset, de Bernanos o de von le Fort, es fácil darse cuenta de la existencia de un movimiento intelectual de inspiración cristiana que renueva parte de la cultura europea de la primera mitad del siglo XX[1]. Esta renovación se coloca en la dirección de remover los fundamentos antropológicos de la Modernidad ideológica: el hombre no es el individuo autónomo del liberalismo, ni una mera célula de la sociedad totalitaria.

Ya nos hemos referido en las páginas anteriores a algunos pensadores que rompían con los moldes ideológicos predominantes en el siglo XIX. Baste citar los casos de Kierkegaard y de Tocqueville. Entre los elementos comunes de los autores del siglo XX que presentaremos a continuación, podemos indicar: im-

[1] Cfr. M. Fazio, *Tre proposte di società cristiana: Berdiaeff, Maritain, Eliot*, «Acta Philosophica» 9/2 (2000), 287-311; *Hilaire Belloc e la crisi della cultura della Modernità*, «Annales Theologici» 14/2 (2000), 535-568; *Religione e vita nei primi scritti di Christopher Dawson*, «Per la filosofia» 54 (2002), 97-105; *Chesterton: la filosofía del asombro agradecido*, «Acta Philosophica» 11/1 (2002), 121-142.

posibilidad de reducir al hombre a mera naturaleza (contra el positivismo); la filosofía no puede ser absorbida por la ciencia; el hombre es interioridad y libertad, conciencia y reflexión; la naturaleza está determinada por un plan superior de carácter finalista y providencial (contra el evolucionismo autofundante). Dichos autores y sus respectivas corrientes hacen del siglo XX un siglo de pensamiento cristiano —o al menos abierto a la trascendencia— profundo. Contemporáneamente, se desarrollarán los nihilismos y las antropologías reductivas que estudiaremos en los siguientes capítulos de esta tercera parte.

1. La doctrina moral y religiosa de Henri Bergson

Henri Bergson nace en París en 1859. Estudia en *Lycée Condorcet* y en la *École Normale*. Es profesor en algunos liceos de provincia, en la *École Normale* y en el *Collège de France*. Es nombrado académico (1914), y Premio Nobel de Literatura (1928). Judío de religión, se estaba convirtiendo al catolicismo, pero no lo hizo por solidaridad con el pueblo hebreo, mientras se desataba la persecución nazi. Muere en París en 1941. Entre sus obras citamos: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1881); *Materia y memoria* (1896); *La risa, Ensayo sobre el significado de lo cómico* (1900); *Introducción a la Metafísica* (1903); *La evolución creadora* (1907); *La energía espiritual* (1909); *Duración y simultaneidad* (1910); *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932); *El pensamiento y el móvil* (1934); *Escritos y palabras* (póstumo, 1957-1959). Su obra tiene un carácter literario y poético y poca sistematicidad.

El pensamiento de Henri Bergson sale de la lógica de la Modernidad ideológica con su doctrina moral y religiosa. Después de largos años sin publicaciones, en 1932 Bergson publica *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, que se pone en continuidad con su filosofía evolucionista. El francés, siguiendo en esto a Lévy-Bruhl, afirma que hay conexiones entre los códigos de conducta moral y algunas sociedades concretas. Pero dichas conexiones no implican un determinismo social absoluto sobre el individuo. Bergson inicia sus reflexiones morales a partir del sentido humano de la obligación, que le lleva a afirmar tendencialmente el carácter libre de los hombres: «Un ser no se siente

obligado sin ser libre, y todo deber, tomado separadamente, implica la libertad». La fuente de la obligación es la sociedad. Obligación, repitámoslo, no equivale a ausencia de libertad, pero sí significa presión social, y ésta es la piedra angular de la «moral cerrada».

Pero el idealismo moral de aquellos que han introducido en sus propias vidas valores y patrones más altos y de efecto más universal que los de los códigos éticos comunes a la sociedad a la que pertenecen —y aquí Bergson cita las doctrinas morales de Sócrates y de Jesús—, no se pueden explicar sólo en términos de presión social. El ideal moral actúa por llamada, por vocación, y no por presión social. Los que responden no están obligados o constreñidos por la presión social, sino atraídos por el ejemplo.

Así como hay dos morales (aunque en la práctica se mezclan), también existen dos religiones: una religión «estática», producto de la *fonction fabulatrice*, que consiste en una reacción defensiva de la naturaleza contra todo lo que podría llegar a ser depresivo para el individuo y disgregador para la sociedad en el ejercicio de la inteligencia, donde el hombre busca seguridad. Así, la fabulación produce una autoridad divina que prohíbe y ordena, una nueva vida después de la muerte, y unos poderes sobrenaturales benefactores, que dan cohesión al grupo social. En cambio, la religión «dinámica», en su esencia, se identifica con la mística. Este segundo tipo de religión consiste en un contacto, y por lo tanto, en una parcial coincidencia, con el esfuerzo creativo del que es la fuente de la vida. El esfuerzo es de Dios, quizá es Dios mismo. El místico —Bergson cita explícitamente a los grandes místicos españoles, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz— es el individuo que trasciende su naturaleza material y continúa y prolonga la acción divina: «Dios es amor y objeto de amor. He aquí la aportación de la mística»[2].

Jacques Maritain, que había sido «despertado» de su sueño positivista por las lecciones de Bergson, distingue entre el «sistema» y el «espíritu» de la filosofía bergsoniana. Si el primero presenta muchas ambigüedades de carácter metafísico y lógico, su espíritu, «a fuerza de fidelidad a la luz interior, a un puro tra-

[2] H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, en *Oeuvres*, Paris 1959, p. 1189.

yecto espiritual, llega hasta el umbral mismo donde toda filosofía se detiene»[1].

La filosofía de Bergson echaba oxígeno a la asfixiante atmósfera cultural de su tiempo, dando carta de ciudadanía filosófica a la experiencia religiosa. Frente al mecanicismo y al positivismo, la visión de Bergson, quizá por su falta de sistematicidad y por su carácter poético, ejerció un influjo liberador: dar una interpretación del mundo positiva y, para muchos, atrayente. Era un pensamiento capaz de suscitar entusiasmo.

2. La filosofía de la acción de Blondel

Maurice Blondel nace en Dijon en 1861, y estudia en la *École Normale* desde 1881. Sus maestros fueron Ollé-Laprune y Boutroux. En 1893 se gradúa en filosofía con la tesis *L'Action* (conocida como «la primera Acción»). Esta tesis, por ser contracorriente respecto al positivismo oficial, suscitó numerosas polémicas, que terminarán por obstaculizar su carrera universitaria. Logra ser nombrado *maître de conférences* en Lille y profesor en Aix. Después llegarán otras publicaciones: *La Pensée* (1934); *L'être et les êtres* (1935); *L'Action* (1936-1937); *La philosophie et l'esprit chretien* (1944-1946). En 1949 muere a la edad de 88 años. En 1950 se publica, póstumo, *Exigences philosophiques du Christianisme*.

El planteamiento filosófico de Maurice Blondel se centra en la pregunta por el sentido y el destino de la vida humana. Blondel quiere abordar la existencia humana en su totalidad, sin privilegiar ninguno de los aspectos parciales de dicha existencia, como pueden ser la voluntad, la razón o los sentimientos. Según este filósofo, la clave para alcanzar esta visión de totalidad, y así superar las escisiones producidas por la filosofía post-kantiana en su concepción del hombre, radica en un análisis de la acción humana. En la búsqueda de la unidad, de la totalidad de la existencia humana, y más radicalmente, en la búsqueda del sentido de la vida, «Blondel determina el elemento radical, común a todo lo que el hombre conoce, quiere y realiza. Ese elemento

[1] J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, en *Oeuvres Complètes*, Fribourg-Paris 1983, I, p. 548.

que se presenta al mismo tiempo como el punto de partida de toda investigación ulterior es la acción. La acción es el elemento primero e irreductible de la vida del hombre, a partir del cual todo lo humano se desarrolla»[4]. Con palabras del mismo Blondel, «la acción es la síntesis del conocer, del querer y del ser, el vínculo del compuesto humano, que no se puede escindir sin destruir todo lo que se ha escindido. Es el punto preciso donde convergen el mundo del pensamiento, el mundo moral y el mundo de la ciencia. Si no se unieran en la acción, todo estaría perdido»[5].

La filosofía de la acción es una crítica de la vida, que parte de la acción para alcanzar una visión unitaria del hombre. Para Blondel toda acción humana es un movimiento originario de la voluntad, que surge en el interior del sujeto. De ahí que nuestro filósofo utilice a veces la expresión «método de inmanencia» para referirse a su método filosófico. Expresión que no debe confundirse con el «sistema de la inmanencia», entendida como cosmovisión cerrada a la trascendencia. Cuando Blondel alude a la primacía de la inmanencia está subrayando que la acción surge en la inmanencia del sujeto, en la interioridad, pero el análisis mismo de la acción nos indica que es necesario superar la inmanencia hasta llegar a la realidad y a la trascendencia. En este sentido, se podría decir que la visión blondeliana de la acción humana es *inmanente*, *sintética* y *dinámica*. Ya hemos visto porqué es inmanente. También es sintética, porque es la fuente de los distintos aspectos de la existencia humana —fundamentalmente, del conocer, del querer y del ser—; y al mismo tiempo es dinámica porque la acción se manifiesta en su *fieri*: un elemento central de la filosofía blondeliana es la explicitación de lo que hay de implícito en toda especie de acción humana, mediante un análisis de su dialéctica interior.

Este planteamiento filosófico, realizado desde el punto de vista de la unidad de sentido de la vida humana, y dado por el análisis de la acción, explica las críticas que Blondel dirige a todo intento de explicar la realidad humana a partir de un aspecto

---

[4] C. IZQUIERDO, *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la teología*, Eunsa, Pamplona 1999, p. 53.

[5] M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'un critique de la vie et d'une science de la pratique*, Alcan, Paris 1893, p. 28.

parcial, limitado de la acción. De ahí que pretenda superar el *intelectualismo*, es decir la pretensión de autosuficiencia que tiene el pensamiento de ser totalmente independiente de la acción; el *pragmatismo*, que pretende que la acción se explica por sí misma; el *racionalismo*, que supone que la razón es el único juez de la verdad en cualquier campo; el *fideísmo*, que consiste en la pretensión de autosuficiencia de la fe. Este fideísmo considera que en el ámbito religioso la razón pierde sus derechos.

Si el carácter sintético de la acción permite la crítica a los reduccionismos unilaterales, su carácter dinámico hace que la filosofía de Blondel sea también una apologética: un examen racional de los motivos intrínsecos de la religión revelada. Esta apologética se basa en un análisis de los fines de las acciones. ¿Hacia dónde se dirige la acción? Con palabras textuales de nuestro autor, «¿Sí o no? ¿Tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino?»*. Según Blondel, un seguimiento atento de la dinámica intrínseca de la acción lleva a la trascendencia. Sin embargo, a lo largo de la historia, la pregunta apenas formulada ha encontrado respuestas muy diferentes. Una posible respuesta es la del *dilettantismo*: la vida no lleva a ninguna parte, y en consecuencia hay que gozar y jugar. Pero el *dilettante* es un egoísta: se ama sólo a sí mismo y no encuentra sentido a su existencia superficial. Existe también otra posibilidad, la del *nihilismo*, que se identifica con la solución pesimista de Schopenhauer: renunciar a la voluntad de vivir. Pero no existe ni el concepto ni la voluntad de la nada. En la base de esta actitud se ve que el pesimismo es un misticismo: deseo de ser el Absoluto, pero imposibilidad de llegar a serlo. El *cientismo* es otra respuesta, que pretende eliminar toda inquietud y toda trascendencia, dando certezas objetivas. Pero la ciencia no explica la acción, dado que esta nace de la intimidad del sujeto, y el objeto de la ciencia no es la intimidad sino los fenómenos.

Blondel considera que el hombre no es un individuo aislado: el análisis de la acción demuestra la condición social del hombre. Por eso, una de las acciones específicamente humana es la de darse, alienarse para reencontrarse en la familia, en la patria, en la humanidad. Desde esta perspectiva, Blondel critica las ideolo-

* *Ibidem*, p. VIII.

gias modernas —liberalismo, nacionalismo, marxismo— que desnaturalizan a la persona.

Cuando el hombre se da cuenta de que esta persiguiendo un ideal que trasciende los fenómenos, ha entrado en la esfera moral. Blondel distingue entre una voluntad que quiere (*voulante*) y una voluntad querida (*voulue*). La primera es una voluntad trascendental, que desea la totalidad, el infinito; la segunda, en cambio, es la voluntad de lo concreto, que nunca puede identificarse con la totalidad. Para Blondel, la tensión que existe entre estas dos voluntades —que en parte recuerdan la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio* de la escolástica— es el motor del dinamismo de la acción. Para alcanzar el bien hay que superar lo particular, lo concreto, lo contingente: querríamos satisfacernos plenamente con esas cosas, pero no logramos hacerlo. La voluntad auténtica, que busca el Absoluto, debe reconocer la presencia de lo único necesario, Dios. Por eso, la mortificación, el sufrimiento, es saludable, porque impide aclimatarse al mundo. «La mortificación es la verdadera experiencia metafísica, que alcanza al mismo ser». El hombre debe reconocer su imposibilidad de divinizarse. Así el hombre concibe la posibilidad de un orden sobrenatural; lo sobrenatural es «aquello que es absolutamente imposible y absolutamente necesario para el hombre»[7]. Imposible porque está más allá de las propias fuerzas; necesario para satisfacer su sed de infinito. Sólo la gracia de Dios, que viene de lo alto, podrá saciar esta sed.

¿Qué puede hacer una filosofía de la acción frente a lo sobrenatural? No puede demostrar su existencia, pero puede: mostrar su posibilidad, mostrar que la hipótesis de lo sobrenatural es necesaria e indagar las condiciones de posibilidad del acto de fe. El camino que lleva a la fe es obrar según la verdad revelada. Siguiendo los pasos de Pascal, propone un testimonio existencial del cristianismo: *Fac et videbis*, es decir, compórtate como cristiano y te darás cuenta de su verdad.

Blondel permaneció siempre fiel a la ortodoxia católica, aunque algunos modernistas tomaron pie de muchas de sus ideas y de su terminología, que difuminaban la diferencia ontológica entre el orden natural y el sobrenatural. Con ocasión del centenario

---

[7] *Ibidem*, p. 188.

de la publicación de *L'Action*, Juan Pablo II envió una carta al arzobispo de Aix-en-Provence, alabando la obra de Blondel, y en particular su visión integral del hombre[4].

3. El existencialismo cristiano de Gabriel Marcel (1889-1973)

Gabriel Marcel es considerado por muchos como un existencialista cristiano. Difícilmente la filosofía de Marcel se deja encasillar bajo una denominación precisa, pero sí es susceptible de ser insertada en la tradición francesa no cartesiana, que iría de Pascal a Blondel, pasando por Maine de Biran y Bergson[5].

Marcel nació en París en 1889. Hijo único, su madre murió cuando tenía apenas cuatro años. El ambiente de rigidismo moral de su familia dejó huella en su formación, y tuvo un interés precoz por el análisis de las situaciones existenciales que observaba a su alrededor. En sus estudios filosóficos pasa por un primer periodo de influencias idealistas, que pronto abandonará para abocarse a un pensamiento original, nada sistemático, siempre en busca de penetrar en el misterio de la existencia. Las experiencias fuertes de la Primera Guerra Mundial, durante la cual Marcel trabajaba en una oficina que ayudaba a descubrir la suerte de personas desaparecidas, ayudan a nuestro filósofo a preguntarse por el otro, por el más allá, por el sufrimiento y por la muerte, es decir por situaciones reales, muy lejanas a las abstracciones del idealismo. En 1929, fruto de una evolución espiritual, y ayudado por el ejemplo de otros conversos como Charles Du Bos, se convierte al catolicismo. Diez años antes se había casado con Jacqueline Boegner, de familia protestante. También ella abrazará la fe católica en 1943. Jacqueline morirá en 1947, después de una vida de fidelidad y de amor a su esposo. Marcel nunca olvidará a su mujer, y siempre aplicó a su recuerdo una de sus frases filosóficas más contundentes: «Amar a un ser es decirle tú no morirás».

Su vida se entrecruza con su obra, hasta el punto de poder afirmar que su obra es una reflexión sobre la existencia humana

---

[4] Cfr. Carta de Juan Pablo II al arzobispo de Aix con ocasión del *Colloque du Centenaire de l'Action*, 19-II-1993, en *L'Osservatore Romano*, 12-III-1993.

[5] Cfr. J. L. CAÑAS, *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*, Palabra, Madrid 1998, p. 159.

a partir de su experiencia personal y de sus relaciones con los demás y con su entorno histórico. Manifestación del carácter existencial de su pensamiento es que además de obras filosóficas escritas por lo general en formas no sistemáticas, como son los diarios, conferencias y artículos, Marcel compuso muchas piezas de teatro, en donde presentaba personajes con actitudes existenciales que se entrelazaban con su reflexión filosófica, pero dándoles vida, encarnándolas en situaciones concretas. Entre las obras filosóficas más importantes hay que citar el *Journal metaphysique* (1914-1923); *Position et Approches concrètes du Mystère Ontologique* (1933), *Être et avoir* (1935), *Du refus à l'invocation* (1940). Entre sus obras de teatro más significativas se encuentran *Un homme de Dieu* (1925) y *Le Monde cassé* (1933).

Para Marcel la existencia es entendida como *encarnación*, es decir como el sentimiento corporal de estar insertados en el mundo; y al mismo tiempo como *participación*, o sea apertura a los otros, manifestado en el sentimiento de «estar y ser juntos» con las demás personas y con el Tú absoluto[10]. La consideración marceliana de la existencia humana se aleja tanto del objetivismo como del subjetivismo. La persona no puede ser explicada por las ciencias objetivas verificables, pero tampoco se reduce a meros sentimientos subjetivos.

Marcel admite un conocimiento metafísico, es decir un conocimiento de la interioridad y de las verdades radicales de la existencia. Aquí se pone la célebre distinción marceliana entre *problema* y *misterio*: «Un problema es algo con que nos encontramos y nos cierra el paso. Pero está delante, ante mí. El misterio, en cambio, es algo en que me encuentro implicado y cuya esencia consiste en no ponerse enteramente ante mí. Es como si en esa zona perdiese su propio significado la distinción de *en mí* y *delante de mí*»[11]. El pensamiento objetivo se plantea problemas, e intenta solucionarlos, separando el objeto del sujeto. El misterio, por el contrario, nos envuelve, nos implica. Por eso, el conocimiento metafísico, el conocimiento del ser, no es algo objetivo, distante, sino que tal conocer está envuelto en el ser: el conocimiento mismo del ser es un auténtico misterio. La metafísica no debe «resolver» el miste-

[10] Cfr. G. MARCEL, *Journal metaphysique*, Paris 1927, p. 322.
[11] Idem, *Être et avoir*, Paris 1935, p. 169.

no ontológico, pues en su vano intento de aclararlo lo estaría degradando a la categoría de problema. La actitud metafísica ante el misterio ha de ser de disponibilidad y apertura.

La distinción entre problema y misterio lleva también a otra distinción clásica del pensamiento marceliano: la que existe entre ser y tener. El primado del tener sobre el ser manifiesta muchos aspectos de la decadencia de la cultura contemporánea, pues el hombre se objetiviza y pierde sensibilidad para abrirse ante el misterio que envuelve su existencia. El tener nulifica al ser. Sólo transformándose en instrumento, en medio, el tener puede entrar en una dialéctica constructiva con el ser. El primado del ser, al contrario, es el que se encarna en actitudes vitales que son testimonios del misterio: la fidelidad creadora, el amor, la esperanza.

Para Marcel el hombre es siempre un caminante, un *viator*. La vida es una peregrinación en busca del sentido de la existencia. En el camino habrá obstáculos, siempre estará presente la tentación del primado del tener, pero al mismo tiempo el peregrinar terreno se puede estructurar en torno a la esperanza. En la esperanza se nos abre lo trascendente: se afirma la existencia de un ser más allá de todo lo que aparece, que colma las ansias de sentido del hombre. Entendida de esta manera, como afirmación del misterio del ser, la metafísica exorciza toda desesperación. Pero a la trascendencia no se llega a través del discurso lógico, sino por intuición. La actitud auténtica del filósofo no es la especulación sobre lo divino, sino la adoración. Como señala B. Mondin, «el filósofo debe hablar con Dios, no de Dios»[12].

Marcel dedicó sus últimas obras a un análisis de los problemas de la cultura contemporánea, y se ocupó de temáticas que van desde el primado de una técnica despersonalizante hasta la persecución ideológica en los países comunistas de Europa Oriental. Tanto en estas obras como en las de carácter más metafísico, Marcel resiste a toda sistematización. Pero el conjunto de sus análisis de las situaciones concretas de la existencia humana llevan a una visión de la vida abierta a la trascendencia interpersonal, a la esperanza en la inmortalidad y a la apertura ante el misterio de Dios.

---

[12] B. MONDIN, *Storia della Metafisica*, ESD, Bologna 1998, III, p. 645.

4. El personalismo

El personalismo es una corriente filosófica que pone en el centro de su atención a la persona humana. Aunque el tema filosófico de la persona es una constante en el pensamiento occidental, como corriente específica que se centra en ella surge en torno a los años treinta del siglo XX, es decir en el periodo de entreguerras. La ubicación cronológica de su origen es importante, pues el personalismo nace precisamente para hacer frente a la crisis de la cultura de la Modernidad, que se hace patente después de la Primera Guerra Mundial. El carácter poco técnico de esta filosofía, y su capacidad de referirse a los problemas existenciales del hombre provienen precisamente de este intentar ser una respuesta a una crisis histórica coyuntural. Paralelamente, el personalismo repropone valores perennes, que están por encima de las circunstancias del tiempo histórico. Como manifestaciones importantes de su influjo en el siglo XX cabe citar la Declaración de los derechos del hombre de las Naciones Unidas de 1948, y los textos del Concilio Vaticano II, en los cuales es fácil advertir la presencia de elementos personalistas. Después de un periodo de descrédito, en parte debido a la supremacía cultural del marxismo, en la actualidad el personalismo parece retomar vigencia e incisividad.

Frente a las posiciones teóricas del positivismo, del marxismo y del nihilismo, y a los atropellos prácticos de los totalitarismos de izquierda y de derecha, el personalismo pretende reivindicar una visión del hombre en cuanto persona una, única e irrepetible. Describiremos los elementos esenciales de esta corriente, para después referirnos a la filosofía de Emmanuel Mounier.

a) Características generales

La característica más específica del personalismo es que se pone a la persona humana como el centro de la reflexión filosófica. Gracias al influjo del cristianismo, la noción de persona ha ocupado un puesto de gran importancia en muchas corrientes y sistemas. Sin embargo, ahora se trata de poner a la persona en el centro mismo de la reflexión, y esto ya comporta una novedad. Pero no todo es novedad en el personalismo. Siguiendo a Juan

Manuel Burgos[11], presentaremos primero los elementos personalistas tradicionales, que configuran a esta corriente como una filosofía realista, para después dedicarnos a los elementos que aportan una novedad al panorama filosófico contemporáneo.

El personalismo se configura como una filosofía realista, con las siguientes características:

1) Posee una visión del mundo de tipo ontológico o metafísico. Para el personalismo el mundo es una realidad externa al hombre, con consistencia propia, en la que hay entes con diversos grados de perfección, entre los que destaca la persona; 2) El hombre tiene capacidad de conocer una verdad que, al mismo tiempo, le trasciende. El personalismo admite la posibilidad de un conocimiento objetivo de la realidad, al que se accede subjetivamente. Sin embargo, el hombre no es capaz de conocer *toda* la verdad, dejando una puerta abierta al misterio y a la trascendencia; 3) El hombre es libre, con capacidad de autodeterminación —el hombre es dueño de sí mismo— y con capacidad de modificar el mundo; 4) La persona es una realidad sustancial, y no un mero sucederse de vivencias sin un soporte ontológico. Algunos personalistas consideran que si bien tal es la realidad del hombre, el término «sustancia» adolece de un carácter demasiado estático, precisamente porque fue utilizado originariamente para referirse a las «cosas» y no a las «personas»; 5) Existe una naturaleza humana, que cambia accidentalmente con el devenir de la historia, pero que permanece específicamente idéntica a sí misma por debajo de esos cambios; 6) El hombre posee una dimensión ética y una dimensión religiosa, que se desprenden de su naturaleza espiritual y libre.

Todos estos elementos están presentes en algunas antropologías clásicas, como la agustiniana o la tomista. Las novedades que aporta el personalismo serían las siguientes:

1) Insalvable distinción entre cosas y personas y necesidad de tratar a estas últimas con categorías filosóficas propias; 2) Importancia radical de la afectividad, considerada como parte esencial de la persona. Los sentimientos, emociones, el «corazón», deben ser objeto de la reflexión filosófica, como lo han sido a lo largo de la historia la inteligencia y la voluntad; 3) La persona está esencialmente ordenada a la relación interpersonal, familiar y social. La

[11] Cfr. J. M. BURGOS, *El personalismo*, Palabra, Madrid 2003, pp. 170-194

persona se realiza a sí misma en la donación, diálogo y comunión con las demás personas; 4) El personalismo sostiene la primacía absoluta de los valores morales y religiosos por encima de los meramente cognoscitivos; 5) Tematización filosófica de la corporeidad humana y de la sexualidad. La persona es un espíritu encarnado y sexuado; 6) El personalismo ha de ser comunitario, dadas las características relacionales de la persona humana. La reflexión de la filosofía política debe ayudar a superar la alternativa entre colectivismo totalitario e individualismo capitalista; 7) La filosofía no puede reducirse a un saber academicista y erudito, sino que debe interactuar con la realidad cultural y social; 8) Unión entre fe y cultura: la noción de persona alcanza su mayor explicitación en la revelación cristiana. Los personalistas distinguen entre el ámbito de lo sobrenatural y de lo natural, pero no los oponen artificialmente. Encuentran en las verdades reveladas motivos de reflexión e inspiración, pero realizan una labor estrictamente filosófica a partir de la experiencia integral de la persona, que incluye la dimensión religiosa. Cabe señalar que hay algunos personalistas no cristianos, como los judíos Martin Buber y Emmanuel Lévinas, que también utilizan la revelación vetero testamentaria como fuente de reflexión; 9) El personalismo juzga positivamente los desarrollos de la filosofía moderna que valorizan la subjetividad, y critica las tendencias modernas de subjetivismo y relativismo. No se colocan «fuera» de la Modernidad, pues se consideran a sí mismos como parte de la misma.

Los principales elementos que caracterizan al personalismo no hacen de éste una escuela filosófica cerrada. Preferimos hablar de corriente, que engloba a distintos autores en los que están presentes dichos elementos, aunque en cada uno con estilo y énfasis propios. Dentro de esta corriente se enmarcan las propuestas filosóficas de Karol Wojtyla, Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Julián Marías, Romano Guardini, etc. Ahora nos referiremos al pensamiento de Mounier, uno de los pocos que admite la denominación de personalista.

b) Emmanuel Mounier (1905-1950)

Emmanuel Mounier nace en Grenoble en 1905, en el seno de una familia cristiana de tradiciones campesinas. Estudia filosofía en su ciudad natal y en París. Su primer contacto con la gran ciu-

dad fue bastante traumático, sobre todo a causa del escepticismo reinante en las aulas de la Sorbona. La lectura de las obras de Charles Péguy le abre nuevas perspectivas para su ideal de pensamiento cristiano. En 1931 publicará su tesis doctoral, que versa sobre el pensamiento de este escritor francés. Estuvo influido también por Maritain, Berdiaeff y Marcel, y entablará una buena amistad con Guitton. Una vez acabado sus estudios decide abandonar el mundo estrictamente académico y dedicarse a cultivar un pensamiento que lleve a la acción: según Mounier, la crisis europea del periodo de entreguerras exigía un empeño cultural y social vital y generoso, y no una labor erudita de filosofía academicista. En este ambiente espiritual de compromiso con los problemas de su tiempo, funda en 1932 la revista *Esprit*, que no fue sólo una de las publicaciones más influyentes en las décadas del 30 al 50, sino un movimiento cultural que reunió a varias personalidades intelectuales de aquella época, identificadas de una manera u otra con el personalismo. Del 1935 es su primera obra sobre el personalismo: *Révolution personnaliste et communautaire*; un año después aparece *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, y *Manifeste au service du Personnalisme*. En 1946 publica *Introduction aux existentialismes*. Otras obras importantes son *Qu'est-ce que le personnalisme?* (1947), y *Le personnalisme* (1950). Después de la Segunda Guerra Mundial funda unas comunidades personalistas, en donde vive con su mujer, Paulette Leclercq. La muerte prematura de su hija produce en Mounier una fuerte conmoción interior y una profundización en el misterio cristiano del dolor. En 1950 muere a causa del agotamiento y de una crisis cardiaca.

De las obras de Mounier se pueden entresacar algunos juicios sobre las distintas corrientes filosóficas de la historia. Nuestro autor critica la filosofía «de las ideas» abstractas, alejadas de la realidad, que comienza con Platón y termina con Hegel, y que es estigmatizada por Kierkegaard. Pero también tiene una actitud crítica respecto a la filosofía «de las cosas», la cual, siguiendo los métodos de las ciencias naturales, estudia al hombre como un objeto más del mundo físico (como hacen, por ejemplo, el positivismo y el conductismo). El existencialismo, por su parte, se acerca a la realidad, pero cuando se exagera la actitud existencialista se cae en el solipsismo y en el pesimismo.

Como alternativa a todas estas corrientes, Mounier presenta el personalismo. La afirmación central del personalismo es la existencia de personas libres y creativas, que introduce un «principio de impredicibilidad» en la realidad, que impide la construcción de un sistema cerrado pretendidamente omniabarcador. El personalismo huye tanto del materialismo (el hombre es su cuerpo) como de la angelización de la persona humana. El hombre *es enteramente cuerpo y enteramente espíritu*: la existencia corporal y la existencia espiritual pertenecen a la misma experiencia. El hombre tiene una existencia corporeizada, dado que forma parte de la naturaleza. Pero el hombre es también una naturaleza libre capaz de realizar plenamente su propia vocación moral y espiritual y de humanizar o personalizar el mundo.

En el *Manifiesto al servicio del personalismo* Mounier propone la siguiente descripción de persona: «Una persona es un ser espiritual constituido como tal por su forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia por su adhesión a una jerarquía de valores, libremente adoptados, asimilados y vividos por medio de un empeño responsable y de una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla, además, por medio de actos creativos, la singularidad de su vocación»[14].

La primera parte de la descripción se refiere a las características ontológicas de la persona: la subsistencia e independencia en su ser. En la segunda parte, vemos a la persona en movimiento: la persona es un proyecto ético. Mounier denomina *personalidad* a este aspecto dinámico de la persona. Según Mounier, existen tres dimensiones fundamentales en el desarrollo espiritual del hombre, en el hacerse de la persona. Estas dimensiones son la *vocación*, la *encarnación* y la *comunión*. La vocación es lo que da un sentido unificador a la vida del hombre: con la vocación se descubre el lugar y la misión en el mundo de cada persona; la encarnación es una dimensión omnipresente en la vida humana, por la que se nos impide una total autotransparencia y nos sentimos arrojados continuamente fuera de nosotros para preocuparnos por los problemas del mundo y de nuestros semejantes; la comunión es la dimensión social y oblativa de la persona: sólo

[14] E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid 1967, pp. 75-76.

dándose a los demás el hombre se encuentra a sí mismo. Estas tres dimensiones fundamentales del desarrollo de la personalidad implican una serie de actitudes existenciales. Entre ellas cabe señalar la *meditación*, para descubrir la vocación personal; el *compromiso* con los problemas del mundo, haciendo frente a la pesadez de nuestra condición corporal; y el *desprendimiento de sí* para dejar espacio a la comunión. La perfección del desprendimiento de sí es el amor.

El personalismo de Mounier está orientado hacia lo comunitario, porque la persona misma no se realiza sino en la comunidad. Nuestro filósofo distingue entre *sociedad* y *comunidad*. La primera es una agrupación de personas, pero en la que no se ha llegado todavía a una auténtica personalización de las relaciones sociales. Es el reino del «se dice» o «se hace». En la comunidad, en cambio, las relaciones interpersonales yo-tú forman un «nosotros» unido por los lazos del amor. Si en el orden individual la vocación es la que otorga la unidad de vida, en el orden social es el amor lo que da unidad a la comunidad.

Aunque la comunidad personalista está todavía lejos de alcanzarse, es necesario idear proyectos político-sociales que tiendan a su realización. Por eso, Mounier dedicará muchas páginas de sus obras a cuestiones políticas, económicas y sociales. El Estado debe ser para el hombre y no el hombre para el Estado. Mounier rechaza el totalitarismo político, pero tampoco defiende el liberalismo capitalista y burgués, en cuanto fundado en una visión materialista, individualista y egoísta del hombre. La sociedad liberal capitalista es para Mounier «el desorden establecido».

El personalismo pide que todas las estructuras sociales sean replanteadas. El hombre, según Mounier, debe descentralizarse: hay que crear las circunstancias sociales adecuadas para que la persona pueda darse a los demás y estar disponible, en comunicación y en comunión con sus semejantes. La persona existe sólo en una relación social, como miembro del «nosotros». Solamente en una comunidad de personas el hombre puede realizar su vocación moral. De ahí que Mounier defina su doctrina como un «personalismo comunitario». Hay que llegar a un «socialismo personalizado». El personalismo de Mounier invita a la acción política, superando los totalitarismos y el liberalismo. En algunas oportunidades, Mounier se mostró poco crítico con el

marxismo, del que admiraba su lucha por la justicia y sus deseos de liberación. Además, consideraba que en las circunstancias europeas sólo los marxistas eran una fuerza capaz de derrotar al capitalismo egoísta, individualista y despersonalizador. Para comprender su actitud, hay que tener en cuenta que la lucha de católicos y comunistas unidos en la Resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial hizo crecer la simpatía entre los dos grupos. La jerarquía católica francesa será muy clara en advertir los peligros de esa connivencia. Sin embargo, es constante en Mounier su rechazo a la cosmovisión materialista del marxismo.

Pensador católico, Mounier da interesantes pistas para desentrañar la relación entre cristianismo y mundo. La comunidad personalista no debe ser una especie de nueva cristiandad: el reino de Dios no es de este mundo, y el peligro de confusionismo entre las estructuras temporales y la fe religiosa no ha desaparecido después de la caída del Antiguo Régimen. Se trata más bien de crear una sociedad pluralista, donde se abran espacios para los valores espirituales. Lejos de un clericalismo bastante presente en el pensamiento católico francés, Mounier subraya la autonomía relativa de las realidades temporales.

5. El neotomismo

La doctrina filosófica y teológica de Santo Tomás de Aquino fue un elemento esencial de la tradición católica desde finales del siglo XIII. Repetidas veces, los romanos pontífices intervinieron para poner de relieve el valor intrínseco de la síntesis tomista entre razón y fe. Esta insistencia magisterial no logró, sin embargo, que el tomismo se mantuviera fiel a las fuentes vivas de los escritos de Santo Tomás. Ya a partir del siglo XIV el tomismo se fue anquilosando, perdiendo vitalidad y contacto con el mundo científico, con la excepción del tomismo del siglo XVI, que dio pensadores de la categoría de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Domingo Báñez. En el siglo XIX vemos un tímido renacimiento tomista, que se hará vigoroso a finales del siglo, durante el pontificado de León XIII. Surge así el neotomismo, que dará filósofos de la talla de Jacques Maritain o Etienne Gilson. El neotomismo se presenta no sólo como una manifestación más de la vitalidad de la Iglesia, sino que también es una reacción contra el

racionalismo de derivación ilustrada, el inmanentismo idealista y el materialismo positivista, entendidos como sistemas filosóficos. Pero también intenta ser una respuesta al liberalismo político, identificado con el laicismo y la secularización de la sociedad entendida como afirmación absoluta de lo temporal, y a todo sistema totalitario que niega la dignidad de la persona humana.

a) *La encíclica* Aeterni Patris *de León XIII (1879) y la renovación del tomismo*

En 1879, cuando León XIII estaba iniciando su pontificado, publica una encíclica sobre la filosofía cristiana, titulada *Aeterni Patris*. El Papa analizaba el panorama crítico que presentaba el mundo a finales del siglo XIX: la falta de paz social, las tensiones internacionales y el degrado moral tenían causas espirituales. Entre ellas, ocupaba un puesto importante la separación entre razón y fe, operada desde los comienzos de la Modernidad. La propuesta papal se centraba en una vigorización del pensamiento cristiano, y en particular en una vuelta a la filosofía de Santo Tomás, el cual, como Doctor Común, presentaba una síntesis armónica entre razón y fe. En dicha síntesis, la razón no perdía sus derechos; por el contrario, las verdades conocidas por la fe servían a la razón para ampliar sus horizontes y poder llegar así más lejos en sus investigaciones racionales: «No en vano Dios ha insertado la luz de la razón en el pensamiento del hombre; y lejos de extinguir o de disminuir el poder de la inteligencia, la luz de la fe la perfecciona y, aumentadas con ella sus fuerzas, la hace capaz de las cosas más grandes».

León XIII no identificaba filosofía cristiana con filosofía tomista, aunque consideraba esta última como el máximo exponente de un pensamiento filosófico acorde con la fe. Por otro lado, la propuesta leonina no era un simple volver al siglo XIII: en la encíclica *Aeterni Patris* se decía explícitamente que había que desechar la excesiva minuciosidad de los análisis de la escolástica, y todos los elementos que con el progreso de la ciencia en los últimos siglos se habían demostrado falsos. León XIII apreciaba sinceramente los nuevos descubrimientos científicos, que en cuanto verdaderos no podían entrar en contradicción con las verdades de fe.

El documento pontificio manifestaba un interés apostólico: para crear una sociedad cristiana se hacía necesario que los intelectuales cristianos despertaran de su sopor, y se alejaran de actitudes fideístas, que estaban a la orden del día en algunas corrientes filosóficas del siglo XIX, como reacción a un racionalismo y positivismo exacerbados.

Por otro lado, León XIII indicaba la necesidad de estudiar directamente las fuentes del tomismo, es decir las obras del mismo Santo Tomás. Tal indicación no era arbitraria: después de la muerte de Santo Tomás fueron surgiendo comentadores que poco a poco se alejaron del auténtico espíritu tomista, construyendo sistemas filosóficos rígidos con tendencias racionalistas, que hacían poca justicia al Doctor Angélico[15].

En el mundo católico hubo algunas reacciones positivas. En este ambiente de vuelta a Santo Tomás nacen o se consolidan algunos centros de estudio que serán los motores del renacimiento tomista: el *Institut Catholique* de París; el *Institut Supérieure de Philosophie* de Lovaina, que después de la Primera Guerra Mundial proseguirá con el trabajo iniciado por el Cardenal Mercier en los últimos decenios del siglo XIX; los dominicos de Le Saulchoir, quienes bajo la dirección P. M. Mandonnet dan vida a una escuela histórica del tomismo; en 1921 nace la Universidad Católica del Sacro Cuore de Milán. A estas iniciativas se suman la creación de revistas tomistas. En 1909 aparece el primer número de la *Rivista di filosofia neo-scolastica*; en noviembre de 1926, Jacques Leclercq, proveniente de la Facultad de San Luis de Bruselas, funda «La Cité chrétienne»; «Nova et Vetera», fundada en 1925 en Suiza por Charles Journet, y «La Vie intellectuelle» (1928, Francia) influirán en sus respectivos ambientes. Se inauguraba una generación de revistas tomistas, católicas y no politizadas.

Particular importancia tuvo el movimiento neotomista belga. El tomismo de Lovaina se presentó como crítico y en diálogo con las ciencias experimentales. Según el Cardenal Mercier había que poner al tomismo en contacto con las corrientes filosóficas modernas, y en particular con la kantiana. Tal proyecto entrañó no pocas dificultades gnoseológicas, pues el problema

---

[15] Cfr. LEON XIII, Enc. *Aeterni Patris* (4-VIII-1879), ASS 11 (1878-1879), 97-115.

crítico fue planteado de tal manera que el paso del orden ideal al orden real resultaba difícil. El ejemplo más extremo de estas dificultades es el intento de síntesis del tomismo con la filosofía trascendental kantiana llevado a cabo por Joseph Maréchal. Estas tendencias gnoseológicas serán criticadas por Maritain y Gilson. En Lovaina continuaron con el empeño del Cardenal Mercier algunos filósofos como Leon Noel, Maurice de Wulf y Louis de Raeymaeker.

b) Jacques Maritain (1882-1973)

Entre los autores más representativos de esta corriente que intenta volver a la fidelidad a Santo Tomás, es imprescindible la mención de *Jacques Maritain*[16]. El itinerario intelectual de este gran filósofo resume la historia de las ideas del siglo XX. Nació en París en 1882 en el seno de una familia protestante-liberal. Comienza su camino intelectual como cientista y socialista, pero se libera del positivismo gracias al influjo de Bergson, a quien escucha en sus lecciones del *College de France*. En 1906 se convierte al catolicismo junto con su mujer, Raissa, una rusa hebrea, movido en parte por la lectura de algunas obras del poeta Léon Bloy, con quien entra en contacto personalmente y que será su padrino de bautismo. La conversión marca profundamente su pensamiento filosófico. Por medio del Padre Clérissac lee a Santo Tomas de Aquino, y llegará a ser, pasados los años, el principal divulgador del Doctor Angélico en Europa y América. Después de su conversión religiosa manifiesta una actitud intelectual muy cerrada frente a la Modernidad, considerada como tendencial-

---

[16] Entre sus obras, citamos: 1913, *La philosophie bergsonienne*; 1920, *Art et scholastique*; *Introduction generale a la philosophie*; 1923, *Petite logique*; 1924, *Reflexions sur l'intelligence*; 1925, *Trois Reformateurs*; 1927, *Primauté du spirituel*; 1932, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*; 1933, *De la philosophie chretienne*; *Du regime temporel et de la liberte*; 1934, *Sept leçons sur l'être*; 1935, *Science et sagesse*; 1936, *Humanisme integral*; 1939, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*; 1940, *De la justice politique*; 1942, *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*; 1944, *Principes d'une politique humaniste*; *De Bergson a Thomas d'Aquin*; 1947, *La personne humaine et le bien commun*; 1951, *Man and the State*; *Neuf leçons sur les notions premieres de la philosophie morale*; 1957, *On the philosophy of History*; 1958, *Reflections on America*; 1960, *Philosophie dans la cite*; *Philosophie morale*; 1966, *Le Paysan de la Garonne*

mente atea y divinizadora del hombre, y adopta posiciones conservadoras en política, relacionándose —aunque sólo exteriormente— con la *Action française* de Charles Maurras. Después de las duras críticas que llegan de Roma contra dicho movimiento político, Maritain inicia una tímida apertura hacia la Modernidad, dándose cuenta de que no se trata de volver a una cristiandad superada definitivamente, sino de idear una nueva cristiandad, en la cual los valores cristianos puedan volver a dar vida a una sociedad agnóstica y carente de sentido[17].

En 1923, gracias a una herencia que recibe de un soldado muerto en la Gran Guerra, Pierre Villard, Jacques Maritain compra una casa en las cercanías de París. Meudon se convierte en un *foyer* en el sentido familiar y espiritual de la palabra. La casa tenía un oratorio con el Santísimo Sacramento. En Meudon se reunían los amigos de Maritain, atraídos tanto por los intereses intelectuales como por los espirituales. La publicación del libro *Art et scholastique* fue una ocasión para entablar el diálogo con muchos artistas como Ghéon, Cocteau y Fumet. Allí se desarrollaron los primeros *Cercle d'études thomistes* y reuniones más informales con intelectuales del tipo de Julien Green, de contenido formativo, catequético y espiritual. También había retiros espirituales anuales, predicados por sacerdotes amigos de Maritain, como Garrigou Lagrange y l'abbé Altermann. Maritain estaba movido por un sincero celo de apostolado doctrinal.

De Meudon surge el proyecto de publicar una colección de libros y cuadernos, editada por Plon, cuyo título fue «Le Roseau d'or». La colección publicó a partir de 1925 52 títulos de autores que compartían una visión del mundo realista y abierta a la trascendencia. La colección se abre con el célebre ensayo maritainiano *Trois Réformateurs*. En dicha colección, Bernanos, Claudel, Ghéon, Massis figuran entre los autores franceses, junto con traducciones, entre otros, de Chesterton, Papini y Guardini.

Maritain irá en 1940 a los Estados Unidos en misión cultural, y permanecerá allí hasta 1944, donde tiene diversas iniciativas intelectuales, patrióticas y humanitarias durante la Segunda Guerra Mundial. Embajador de Francia ante la Santa Sede, se

---

[17] Cfr. J.-L. BARRÉ, *Jacques et Raïssa Maritain. Les Mendiants du Ciel*, Stock, Paris 1996, pp. 306-323. Cfr. también P. CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain*, Cerf, Paris 1999.

traslada nuevamente a los Estados Unidos, donde dicta diversos cursos, en particular en las Universidades de Princeton y de Notre Dame. Participa activamente en la elaboración de la Declaración de los derechos del hombre de las Naciones Unidas y en varias iniciativas de la UNESCO. Después de la muerte de su mujer, Raissa, ocurrida en noviembre de 1960, se retira a la comunidad de los Pequeños Hermanos de Jesús, fundación de Charles de Foucauld, en Toulouse. Tendrá algunas intervenciones esporádicas en el Concilio Vaticano II. En sus últimos años, y en particular con la publicación en 1966 de su obra *Le Paysan de la Garonne*, se mostrará crítico con los desarrollos de la teología progresista de tendencias antropocéntricas. Muere en Toulouse el 28 de abril de 1973[19].

El tomismo de Maritain es innovador, en el sentido de que ha procurado desarrollar disciplinas filosóficas partiendo de los principios del Aquinate, pero que no habían sido cultivadas en profundidad por el maestro. Así ocurre con la filosofía social y política, con la pedagogía, con la filosofía de la historia y con la estética. ¿Qué entiende Maritain por tomismo? En su obra *El doctor Angélico* (1930) resumía en 8 puntos su posición: «a) Hay una filosofía tomista, no una filosofía neotomista; b) el tomismo no quiere volver al Medioevo; c) el tomismo quiere utilizar la razón para distinguir lo verdadero de lo falso; no quiere destruir si no purificar el pensamiento moderno e integrar todo lo verdadero que se descubrió después de Santo Tomás; d) el tomismo no es de derecha ni de izquierda; no está situado en el espacio, sino en el espíritu; e) juzgar el tomismo como un vestido que se usaba en el siglo XIII, pero que hoy no está más de moda, como si el valor de una metafísica estuviera en función del tiempo, es un modo de pensar propiamente bárbaro; f) el tomismo es una sabiduría. Entre él y las formas particulares de cultura deben reinar intercambios vitales incesantes, pero el tomismo es en su esencia rigurosamente independiente de estas formas particulares; g) no hay forma más pueril de juzgar el valor de una metafísica en función de un estado social que hay que conservar o destruir; h) la filosofía de Santo Tomás es indepen-

[19] Para un análisis de las distintas etapas del pensamiento de Maritain, cfr. J.M. Bertrán, *Cinco claves para comprender a Jacques Maritain*, en «Acta Philosophica» 4/1 (1995), 5-25.

diente en sí misma de los datos de la fe y sólo depende en sus principios y en su estructura de la experiencia y de la razón. Esta filosofía, sin embargo, aunque permaneciendo distinta de ellas, está en comunicación vital con la sabiduría superior de la teología y con la de la contemplación»[19]. Con lo dicho, se entiende porqué Maritain no quería ser denominado «neotomista» sino «paleotomista», es decir, un fiel discípulo del auténtico Santo Tomás.

Este pensador francés parte de una posición realista en lo que respecta a la teoría del conocimiento, que presenta diversos niveles epistemológicos. En una de sus obras centrales, *Los grados del saber*, hace una primera distinción entre *saber especulativo*, puerta de acceso a la inteligibilidad del ser, y *saber práctico*, cuya finalidad es ser guía de la acción. Además, Maritain distingue entre ciencia, metafísica y sabiduría teológica, como modos distintos de conceptualizar la realidad. La ciencia conoce la realidad a través de las causas, aunque en la ciencia contemporánea se está observando un proceso de matematización, que utiliza cada vez más entidades causales ficticias que, en alguna medida, alejan a algunas ciencias de la realidad experimental. La filosofía de la ciencia tiene que estar en un continuo diálogo con las ciencias empíricas, ya que ciencia de la naturaleza y filosofía de la naturaleza, aunque distintas pues se mueven en diferentes grados de abstracción, se complementan mutuamente.

Además del conocimiento científico, se puede dar un conocimiento del ser en cuanto ser, más abarcador y profundo, que es la metafísica. La metafísica es inútil, en el sentido de que es un conocimiento contemplativo. Es una finalidad, no un medio, que revela al hombre los auténticos valores y su jerarquía. La metafísica llega a la existencia de Dios como causa primera y autor de la naturaleza. Pero para conocer no sólo la existencia de Dios sino *quién* es Dios, hay que ascender al plano de la sabiduría teológica sobrenatural, que mediante la fe ilumina a la razón. Además, Maritain valoriza la experiencia mística de los santos, que supera el conocimiento intelectual de la sabiduría teológica: la sabiduría mística es una auténtica experiencia sobrenatural de Dios, obra de la fe sostenida por los dones del Espíritu Santo.

---

[19] J. MARITAIN, *Le docteur angélique*, en *Oeuvres complètes*, cit., IV, pp. 22-27.

En el campo del saber practico, Maritain dedicó una atención especial a la ética y a la política, de la cual hablaremos en los siguientes párrafos. Para este tomista frances, la ética o moral es un saber científico cuyo objeto es la praxis, es decir, su finalidad es el estudio de la acción humana a la luz del bien último del hombre. A este respecto, resulta de capital importancia la distinción que existe entre la acción moral —objeto de la ética—, y el simple hacer —objeto de la técnica—, cuyo fin es la fabricacion de cosas. La ciencia ética es inicialmente autonoma, es decir, se estructura a partir de unos principios accesibles a la sola razón natural. Sin embargo, la ciencia ética tiene necesidad de conocimientos relativos a la naturaleza humana, a los cuales puede acceder sólo a través de la Revelación divina, para poder construir un sistema moral que corresponda a las necesidades del hombre real. En este sentido, se establece una dependencia de la ética respecto al saber teológico.

Maritain desarrolla un pensamiento político y social dentro de los límites del tomismo, pero partiendo de un análisis de la historia y de las cambiantes circunstancias humanas. Si Tomás hubiera vivido en otra época, dice Maritain, habría liberado al pensamiento cristiano de las «imágenes y fantasías del *Sacrum Imperium*». Superado un primer periodo de tendencias conservadoras, presenta en *Humanisme intégral* (1937) su noción de «nueva cristiandad» como ideal histórico concreto. Según nuestro autor, no se puede volver a la Cristiandad medieval, periodo que se mueve en el ámbito del paradigma sacral: la sociedad política se ve como instrumento al servicio de la salvación de las almas. En la Modernidad se da un proceso de secularización, que absolutiza lo temporal. Maritain propone una nueva cristiandad, que se caracterice por el primado de la persona y por su carácter comunitario y pluralista. Se trata de crear una sociedad abierta a los valores trascendentes, inspirada en el cristianismo, pero no confesional o sacralizada, que reconozca la autonomía relativa de lo temporal.

Si *Humanisme intégral* es su obra central del periodo de entreguerras, en su periodo americano escribe en inglés su obra cumbre de filosofía política: *Man and the State (1951)*. La sociedad ha de estar al servicio de la persona, y el Estado —es decir, el conjunto de instituciones políticas que estructuran jerárquicamente la sociedad— es un mero instrumento al servicio de la comunidad polí-

tica, que es la que ejerce auténticamente la soberanía, recibida de Dios. Maritain establece una distinción entre individuo y persona. Individuo es «aquello que excluye de uno mismo a todos los demás hombres». Es la estrechez del yo, «siempre amenazado y siempre dispuesto a acaparar para sí». El ser persona entraña, en cambio, la subsistencia del alma espiritual en cuanto comunicada al ser humano compuesto y que tiene como característica principal la autodonación en la libertad y en el amor. El hombre es una unidad de individuo y persona. Pero pueden existir sociedades que no consideren al hombre como persona, sino sólo como individuo. Esto sucede con el individualismo liberal burgués, una de las consecuencias del nominalismo filosófico. Puede existir también una sociedad que sobreestime de modo exagerado lo universal por encima de los individuos (ultra-realismo), y degenerar así en una sociedad totalitaria. El realismo moderado tomista tiende hacia una sociedad de personas que satisfaga las necesidades de los hombres como individuos biológicos, y que esté basada en el respeto a la persona humana en cuanto trasciende el nivel biológico y la misma sociedad temporal.

La visión de la historia de Maritain responde a la tradición cristiana: en la historia humana se entremezclan misteriosamente el plan providencial de Dios y la libertad de los hombres. Por eso, en la historia no hay leyes necesarias o deterministas, ni una evolución progresista. Todas las épocas históricas, como en la parábola del trigo y la cizaña, presentan aspectos positivos y negativos, juzgados en su relación con el fin último del hombre que consiste en el conocimiento de la verdad y en la práctica del bien moral. Aunque Maritain no es un historiador de la filosofía, dedicó algunos ensayos a Santo Tomás, Lutero, Descartes, Rousseau, Bergson, etc. Considera que en la historia de la filosofía se pasa de un periodo antiguo-medieval donde hay un primado del ser y una confianza en la capacidad de la inteligencia de conocer lo que son las cosas, a un periodo fenomenizante, que inicia con Descartes pero que tiene un momento clave con Kant, en el cual se limita el conocimiento a lo que aparece, sin penetrar en la cosa en sí. Paralelamente, la teología natural sufre un cambio radical, desde los teólogos medievales al deísmo ilustrado, para acabar en el ateísmo contemporáneo.

Jacques Maritain renueva el tomismo, y no es un pesimista que sueña con imposibles e indeseables vueltas al pasado. Sin

embargo, es consciente —como lo era León XIII— de que los principios filosóficos de Santo Tomás pueden aportar muchas soluciones a los graves síntomas de la crisis cultural contemporánea.

Otro autor neotomista digno de ser mencionado es *Étienne Gilson (1884-1978)*. Historiador de la filosofía, Gilson estudió a muchos autores modernos y medievales. Rechaza el primado del problema crítico, ya que plantearse el problema del conocimiento implica que ya se sabe qué es el conocimiento. Rechaza también el «esencialismo» y descubre en el *actus essendi* la piedra angular de la filosofía tomista. Gilson es el pensador de la *philosophie chrétienne* como posibilidad real y genuina: el filósofo cristiano no puede poner a parte su fe cuando hace filosofía. Debe utilizar su razón, pero tendrá como guía y como punto de referencia las verdades absolutas de la religión revelada.

• • •

Estas breves páginas no tienen la pretensión de ser exhaustivas. Hemos presentado algunas corrientes de pensamiento del siglo XX, que partiendo de la conciencia de la causa de la crisis de la cultura de la Modernidad —una concepción antropológica reductiva—, tratan de salir de la crisis con propuestas antropológicas que devuelvan la dignidad a la persona humana. Este capítulo desea sólo testimoniar una de las posibles soluciones a la crisis de la cultura moderna, que sin renegar de la subjetividad, subraya que el hombre es creatura, que goza de una autonomía relativa, y que está necesitada de la comunicación interpersonal, tanto con los otros hombres como con Dios.

X

Los nihilismos

En la introducción a la tercera parte hemos hecho referencia al nihilismo como una de las respuestas dadas por algunos intelectuales a la crisis de la cultura de la Modernidad, que se hace patente durante la Primera Guerra Mundial. ¿Qué entendemos por nihilismo? Para responder a esta pregunta, nos ayudaremos con la descripción de Vittorio Possenti: «Son muchos los conceptos que se relacionan con la idea de nihilismo: la crisis de los valores, la desvalorización de los más altos, el relativismo intelectual y moral, la disolución de la misma idea de verdad, un pesimismo crepuscular que tiende hacia la decadencia, sentido desesperado de la finitud, pérdida del centro y de todo sentido, fin de la concepción lineal de la historia e incluso el concepto de *post-histoire* y de "fin de la historia". No se puede negar un parentesco entre estos eventos y la naturaleza enigmática del nihilismo: sin embargo no es suficiente identificar un parentesco. Otros, quizá con más razón, aluden al nihilismo como algo relacionado con la pérdida del centro y con la crisis de sentido, que depende de la desaparición de un punto de vista privilegiado o absoluto sobre el todo. Al mismo tiempo, se utiliza la acusación de nihilismo casi como un martillo para abatir al adversario o quizá para ganar una ventaja barata frente al público, inclinado a dar una connotación negativa al término

nihilismo. Si éste ha generado durante mucho tiempo temor y repulsión, ahora no faltan quienes la consideran como algo de lo que no es necesario avergonzarse»[1].

El nihilismo contemporáneo presenta dos facetas fundamentales. Por un lado, desde una perspectiva más existencial, el nihilismo se concreta en una crisis de sentido: muchos hombres no saben cual es el significado último de la existencia humana. Por otro lado, desde un punto de vista más teórico, el nihilismo se concreta en una especie de escepticismo radical del hombre frente a la posibilidad de conocer la verdad. Vamos a dedicar los próximos parágrafos al análisis de estas dos facetas del nihilismo contemporáneo. Empezaremos por la exposición de las doctrinas de Nietzsche, padre del nihilismo contemporáneo.

1. El nihilismo de Nietzsche

a) Vida y obras

La filosofía de Nietzsche está intimamente ligada a su vida. Para entender su obra filosófica es indispensable conocer sus circunstancias históricas y personales.

Nietzsche nació el 15 de octubre de 1844 en la casa parroquial de Rocken, un pueblecito vecino a la ciudad de Naumburg (Sajonia). Su padre, que murió cuando Federico era todavía un niño de pocos años, era pastor luterano, y sus abuelos pastores y profesores de teología. La infancia de Nietzsche se desarrolla en un ambiente familiar prevalentemente cristiano, formado por su madre, su hermana, su abuela y sus tías. En este periodo manifestará sus deseos de llegar a ser pastor. En 1858 entró en el liceo real de Pforta, donde había estudiado Fichte. Allí recibió formación literaria, científica y religiosa. Sin embargo, en estos años de adolescencia surgen en él las primeras dudas acerca de sus convicciones religiosas, que ya se manifiestan con claridad en su poesía *Al Dios desconocido*, y en el ensayo juvenil *Hado e historia*.

En 1864 inició sus estudios en la Universidad de Bonn, inscribiéndose en Teología y Filología, pero al año siguiente aban-

[1] V. POSSENTI, *Il nichilismo teoretico e la «morte della metafisica»*, Armando, Roma 1995, pp. 7-8.

dona los estudios teológicos. En 1865 se trasladó a Leipzig. Durante su estancia en esa ciudad la lectura de *El mundo como voluntad y representación* le descubre el pensamiento de Schopenhauer, que lo fascina, dejando una profunda huella en su pensamiento. También lee allí *La vida de Jesús*, de Strauss y *La esencia del cristianismo*, de Feuerbach. Los ataques contra la religión de estos dos autores y la visión pesimista de la filosofía de Schopenhauer resuelven en parte las dudas interiores que atormentan el alma de Nietzsche, orientándolo definitivamente hacia una actitud de rechazo del cristianismo. En 1866 lee *Historia del materialismo*, de Lange. Este libro lo confirmó en su convicción del abismo insuperable entre la infinidad de la vida y la limitación del conocimiento intelectual.

No participó en la guerra austro-prusiana, pero en 1866 hizo su servicio militar en Naumburg con gran entusiasmo. En 1869 se trasladó a Basilea, en donde le habían asignado la cátedra de filología, gracias a los buenos servicios de su maestro, el célebre filólogo Friedrich Wilhelm Ritschl. La Universidad de Leipzig le había otorgado el doctorado sin exigirle una tesis, teniendo en cuenta sus trabajos académicos. Aunque en esos años publicó algunos ensayos filológicos, en su alma se estaba gestando lentamente su verdadera vocación intelectual: la filosofía.

En Basilea conoce y admira, entre otros, a Jackob Burkhardt, a quien consideraba uno de sus maestros, a F. Overbeck, profesor de Historia de la Iglesia que compartía con Nietzsche su visión del cristianismo, y a Paul Ree, pensador positivista. Pero su relación intelectual más importante de este período será la que sostenga con Richard Wagner, un *genio* en el sentido de Schopenhauer. Durante su estancia en Basilea visita con mucha frecuencia a Wagner y a su familia, que vivían en Tribschen, donde encuentra un ambiente acogedor e intelectualmente interesante. En 1872 escribe *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música*. El libro fue muy mal acogido por la crítica filológica, quizá por no darse cuenta que se trataba fundamentalmente de un libro de filosofía.

A partir de 1872 el alejamiento de Nietzsche del mundo académico se hace cada vez mayor. Los ensayos que publica tienen poco que ver con la filología: *Sobre el futuro de nuestros centros de enseñanza* (1872); *Cinco prólogos a cinco libros no escritos* (1872); *Consideraciones intempestivas* (1874-1876). En 1877 se

distanció de Wagner, al descubrir que el músico admitía —según la particularísima visión de Nietzsche— algunas ideas cristianas. En esta decisión también influyó la susceptibilidad enfermiza de nuestro autor, que consideraba que no había sido tratado en Bayreuth, nueva residencia de Wagner, con la delicadeza que merecía. Un año después escribirá *Humano, demasiado humano*. En 1879 renunció a la cátedra universitaria, pues sufría de continuas jaquecas y de problemas estomacales. Para recuperarse realizó largos paseos tomando el sol del sur de Europa, en Suiza e Italia. La pensión que obtuvo de la universidad le permitía hacer frente a sus modestas necesidades económicas. Después de este breve paréntesis retomó su actividad literaria, publicando ese mismo año *Aurora*. En 1881, en Sils-María, uno de los parajes suizos preferidos por Nietzsche, tiene una especie de visión sobre el eterno retorno de todas las cosas. Parte de esas experiencias, y sobre todo las páginas más profundas acerca de su doctrina de «la muerte de Dios», las recoge al año siguiente en *La gaya ciencia*. En ese mismo año —1882— tuvo un breve idilio amoroso con Lou Salomé en Roma. Sin embargo, esta joven, inteligente y bella, rechazó las ofertas de Nietzsche, prefiriendo a su amigo Paul Ree. El desencanto amoroso aisló todavía más a un Nietzsche por naturaleza solitario e introvertido.

Entre 1883 y 1885 dió a luz una de sus obras más importantes: *Así habló Zaratustra*. Después siguen, en 1886: *Más allá del bien y del mal*; 1887: *La genealogía de la moral*; 1888: *El caso Wagner*; 1889: *Nietzsche contra Wagner*, *El crepúsculo de los ídolos*; 1894: *Anticristo*. Son las obras donde su odio al cristianismo se desata en un torrente de acusaciones e insultos. Son también años de soledad y de intenso sufrimiento interior. En 1889 se viene abajo psicológicamente. Cree que es Dios, y escribe cartas firmando unas veces como Dionisos, y otras como «el Crucificado». En Turín quiere abrazar a un caballo que está siendo maltratado por el cochero, y se desmaya en medio de la calle. Nunca mas volverá a tener un control completo de sus facultades intelectuales. Murió once años después de apoplejía en Naumburg, el 25 de agosto de 1900. Durante esos últimos años, su madre estuvo siempre junto a él, y después de la muerte de su madre, le cuidó su hermana Elisabeth.

En 1908 se publica póstumo *Ecce Homo*, que es una especie de autobiografía, y en 1911 *La voluntad de poder. Ensayo sobre*

la transvaloración de todos los valores, conjunto de fragmentos inéditos, reunidos y publicados por su hermana.

b) La vida: el gran tema de Nietzsche

Nietzsche es un poeta y un profeta: detesta el pensamiento sistemático. Tiene un estilo cautivador, que recurre abundantemente a las metáforas, a las imágenes poéticas y a las narraciones legendarias. Estos elementos hacen que una interpretación última de los escritos de Nietzsche resulte en muchos casos problemática. Con la intención de reflejar estas características de su producción literaria, en estas páginas reproduciremos largas citas textuales.

La vida es el motivo último del pensamiento de Nietzsche, y ya se encuentra presente en su primer ensayo, *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música*. Nietzsche concibe allí la tragedia griega del periodo presocrático como un reflejo del equilibrio vital que existía entonces entre el impulso apolíneo —tendencia racional, generadora de formas nítidas que se expresan en la escultura y la arquitectura— y el impulso dionisíaco —caos creador, fuerza orgiástica que se expresa estéticamente en la música. Sin embargo, este frágil equilibrio de la cultura griega no durará mucho, pues la filosofía socrática lo romperá, haciendo prevalecer en ella el impulso apolíneo. Así, el hombre ha entendido desde Platón la vida en base a un sentido objetivo y trascendente, que se consolidará más tarde con el cristianismo. Este hecho significa para Nietzsche la anulación o mortificación del impulso generador de vida, capaz de crear algo verdaderamente nuevo en la cultura.

La interpretación que Nietzsche hace de la decadencia occidental en esa obra viene a decir que la explicación que se ha dado del mundo y de la existencia humana desde hace 2500 años está radicalmente equivocada, viciada en sus orígenes: hacer residir el sentido de la vida terrena en Dios y en un más allá es en realidad una gran mentira que se debe desenmascarar. A su vez, este desenmascaramiento de la falacia divina —que Nietzsche llamará *la muerte de Dios*—, tendrá como consecuencia la desaparición de todos los valores que la visión trascendente de la vida ha creado. De esta manera, su pensamiento intenta hacer volar

por los aires los fundamentos del sentido trascendente de la vida, para darle uno nuevo, inmanente, apegado a la tierra. Por eso podrá decir de sí mismo: «soy dinamita».

Nietzsche se ha acercado a la vida primeramente con una actitud intelectual destructiva: ¿qué es en verdad la vida? La vida, en realidad, es un *sinsentido*. Aquí se coloca la temática del nihilismo. Pero la desvalorización de todos los valores —es decir, el constatar que después de la muerte de Dios nada tiene sentido—, no puede ser la palabra final: hay que crear nuevos valores que den un nuevo sentido a la vida. Así, nos encontramos con la perspectiva constructiva. Para poder superar el nihilismo hay que comprender la vida. Esta comprensión se desarrolla en torno a los siguientes argumentos: *eterno retorno, voluntad de poder, superhombre, transvaloración de todos los valores*.

c) La muerte de Dios y el nihilismo

Según nuestro autor, la filosofía occidental desde Platón hasta Kant ha puesto en relación el problema del ser y del valor con Dios. Pero ha llegado el momento de afirmar que Dios ha muerto, puesto que los hombres, creadores de una divinidad imaginaria —al menos los más sabios e intuitivos—, se han dado cuenta que el hombre es finitud, es un sinsentido, una nada. La tranquilidad que se apoyaba en una explicación trascendente de la vida ha desaparecido, y el hombre debe convivir con esta realidad de su abandono existencial.

En su libro *La gaya ciencia* introduce el tema de la muerte de Dios. Leamos el célebre aforismo 125: «¿No habéis oído hablar de aquel insensato que en la claridad que precede al mediodía encendió una linterna y echó a correr por la plaza pública, gritando sin cesar: "Busco a Dios, busco a Dios"? Como allí había muchos de aquellos que no creen en Dios, su grito provocó una gran carcajada. ¿Es que Dios se ha perdido?, decía uno. ¿Se ha extraviado como un niño?, decía otro. ¿O es que está escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha hecho a la mar? ¿Ha emigrado? Así gritaban y reían en revoltijo. El insensato saltó en medio de ellos y les atravesó con su mirada. "¿Dónde se ha ido Dios? Yo os lo voy a decir. ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo

hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho al soltar esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos? ¿Lejos de todos los soles? ¿Nos caemos sin cesar? ¿Hacia adelante, hacia atrás, de lado, de todos lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sopla de frente el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No nos viene encima la noche, siempre más noche? ¿No es preciso encender linternas en pleno mediodía? ¿Todavía no oímos nada del tumulto de los enterradores que entierran a Dios? ¿Todavía no olemos nada de la corrupción divina? ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos, nosotros, los más asesinos entre los asesinos? Lo que el mundo poseía de más sagrado y poderoso se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién borrará de nosotros esta sangre? ¿Con qué agua podríamos purificarnos? ¿Qué ceremonias de expiación, qué juegos sagrados habremos de inventar? La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿no estamos forzados a convertirnos en dioses, para, al menos, parecernos dignos de ella? No hubo nunca en el mundo acto más grande y, para siempre, los que nazcan después de nosotros pertenecerán, en virtud de este acto, a una historia más alta de lo que fue hasta el presente toda historia". Aquí calló el insensato y miró de nuevo a sus oyentes; también ellos se callaron y le miraron, extrañados. Por último, él arrojó al suelo su linterna, que saltó en pedazos y se apagó. "He llegado demasiado pronto —dijo—; aún no es mi tiempo. Este formidable acontecimiento está en camino, marcha, todavía no ha llegado a los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo, aun después de que han sido hechos, para ser vistos y oídos. Este hecho sigue siendo para ellos más lejano que la más lejana estrella; y, sin embargo, ellos lo han hecho". Se cuenta además de este insensato que entró aquel mismo día en varias iglesias y entonó allí su *requiem aeternam Deo*. Y que, llevado fuera e interrogado, respondió en todo caso sólo esto: "¿Qué son todavía estas iglesias, sino las tumbas y los monumentos funerarios de Dios?"».[2]

---

[2] F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Nietzsche Werke*, Berlin 1969, III, fr. 125.

El texto es realmente impresionante. ¿Qué significa la muerte de Dios? Por un lado, la constatación de la secularización del mundo europeo: «el más importante de los acontecimientos recientes, el hecho de que "Dios ha muerto" y la fe en el Dios cristiano se ha vuelto increíble, comienza ya a proyectar sobre Europa sus primeras sombras. Por lo menos, para este reducido número cuya mirada, amenazadora, es bastante aguda y fina para este espectáculo, parece que un sol se ha puesto, una vieja y tranquila confianza se ha trocado en duda; es a ellos a los que nuestro viejo mundo debe parecer cada día más crepuscular, más sospechoso, más extraño, más viejo»[1]. La falta de fe no es todavía absoluta. El hombre europeo no se ha desarraigado completamente: por el momento las sombras avanzan.

Muerte de Dios significa, desde un punto de vista metafísico, que el mundo trascendente se ha desmoronado; desde un punto de vista religioso, que ha desaparecido la creencia en el Dios cristiano: los hombres lo han matado, no a Dios, que nunca ha existido, sino a su concepto, fuente de sentido y de consuelo. Por eso, este «acontecimiento», como lo denomina Nietzsche, es tremendamente ambiguo: la desaparición de Dios borra todo punto de referencia: ya no hay horizonte, el sol se ha soltado de la tierra, ya no hay ni arriba ni abajo. Al no haber nada absoluto, todo deviene relativo y sin valor. En este sentido, la muerte de Dios es una tragedia: el «necio» que anuncia la muerte de Dios tiene que despertar a los ateos que no se han dado cuenta de las consecuencias tremendas que trae consigo dicho acontecimiento. Es una crítica velada a tantos ateos de la Modernidad, como Strauss, Feuerbach o Marx, que a pesar de afirmar la no existencia de Dios continuan hablando de valores absolutos como la justicia, la fraternidad y del sentido de la historia. Así, el ateísmo de Nietzsche se revela como el más consecuente de los ateísmos contemporáneos.

La ambigüedad de la muerte de Dios radica en que se trata de un hecho trágico, como acabamos de decir, pero a la vez heroico en sentido positivo: la desaparición de Dios abre la puerta para la divinización del hombre. Detrás de la muerte de Dios se escucha todavía el «seréis como dioses» del libro del Génesis.

---

[1] *Ibidem*, V, fr. 343.

Dice Zaratustra, profeta del nihilismo nietzscheano: «Pero, para abriros mi corazón de par en par, a vosotros, amigos. Si hubiera dioses, ¿cómo soportaría yo no ser Dios? Luego, no hay dioses. He sido yo quien ha sacado esta consecuencia, pero ahora ella me arrastra a mí»[4]. De este modo, Nietzsche evidencia el núcleo de la Modernidad ideológica: la autonomía absoluta del hombre que debe hacer desaparecer al Absoluto para poder ocupar su lugar en la historia y en la existencia humana.

Por lo que ya se ha explicado, es lógico deducir que nihilismo y muerte de Dios son en la práctica lo mismo. El nihilismo, según Nietzsche, es la devaluación de todos los valores. «¿Qué significa el nihilismo? Que los valores supremos se han desvalorado. Falta el fin: falta la respuesta al porqué. Todo es en vano»[5]. En el *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche explica el proceso *de cómo el mundo verdadero se convirtió en una fábula*. Los pasos realizados por la humanidad en este sentido son: platonismo, cristianismo, kantismo, positivismo, nihilismo. Al analizar dichos pasos, nuestro autor realiza una especie de historia de la metafísica, donde evidencia sin embargo una formación bastante precaria en historia de la filosofía. Pero lo que nos interesa destacar no son cuestiones de detalle, sino el sentido último del nihilismo: el mundo trascendente, considerado el mundo «real» por platónicos y cristianos y en menor grado por los kantianos, ha desaparecido, y el mundo «aparente» se ha transformado en el mundo real, en este único mundo. Pero un mundo sin sentido, que carece de finalidades naturales o de órdenes establecidos, puesto que no hay ningún ordenador providente. Constatado el sinsentido de este único mundo, comienza su trabajo Zaratustra (*Incipit Zarathustra*), el profeta del devenir.

d) El eterno retorno

Después de la muerte de Dios constatamos la ausencia de un ser absoluto, o de una realidad trascendente que pueda dar razón del mundo. Nietzsche se encuentra frente a un mundo mudable, contingente, que ya no cuenta con ningún horizonte o

---

[4] Idem, *Also sprach Zarathustra*, II: auf den glückseligen Inseln, vol VI/1, p. 106.
[5] Idem, *Wille zur Macht*, I, fr. 2.

con algún sol que haga de punto de referencia superior. En 1881, como ya se ha señalado, Nietzsche intuye la teoría del eterno retorno de todas las cosas: si el nihilismo ha hecho añicos la idea de un ser permanente e inmutable, lo único que hay es el devenir, al que hay que otorgar las características de permanencia propias del ser. En su metafísica invertida, Nietzsche pone al devenir en el puesto del ser. Para que el devenir tenga permanencia, acude a la idea del eterno retorno: el tiempo es infinito ya sea si miramos hacia el pasado como hacia el futuro: la eternidad está en el tiempo. Todos los acontecimientos mudables y cambiantes se transforman en permanentes precisamente porque volverán a suceder, de la misma manera y en la misma sucesión, en el futuro infinito, como ya se han repetido infinitas veces en el pasado.

Zaratustra, como acabamos de decir, será el pensador del devenir, una figura opuesta a la metafísica del ser. Nietzsche, coherentemente con su visión del mundo que se funda en el supuesto de la muerte de Dios o desaparición de toda instancia trascendente, vuelve al paganismo griego con su cosmovisión cíclica de la historia humana. En el párrafo 341 de *La gaya ciencia*, Nietzsche expone el contenido principal del eterno retorno: «¿Qué ocurriría si un día, o una noche, un demonio se deslizara en tu más solitaria soledad y te dijera: "Esta vida, tal como ahora la vives y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que cada dolor y cada alegría y cada suspiro y cada pensamiento y todo lo indeciblemente pequeño y lo indeciblemente grande de tu vida ha de retornar para ti, y todo en la misma serie y sucesión, e incluso esta araña y este claro de luna entre los árboles e incluso este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia es vuelto siempre de nuevo y tú con él, partícula de polvo entre el polvo"? ¿Te arrojarías al suelo, rechinando de dientes, y maldecirías al demonio que te hablase así? ¿O bien, habrías vivido el instante prodigioso en que le responderías: "¡Tú eres un dios y jamás he oído nada más divino!"? Si aquel pensamiento adquiriese poder sobre ti, y a ti, tal como eres, te transformaría o quizás te aplastaría; la pregunta: "¿quieres tú esto una vez más e innumerables veces más?" a propósito de todo y cada cosa, gravitaría como el más pesado peso sobre tus acciones. ¡Cómo tendrías entonces que estar bien contigo mismo y con la vida

para no aspirar a nada más que a esta última, eterna confirmación y sanción!»[6].

En el párrafo apenas citado, el eterno retorno se presenta como algo fascinante, pero a la vez terrible. Para el mismo Nietzsche, la idea de un retorno de su propia sufrida existencia tenía que ser algo insoportable. Por eso, Nietzsche habla en otro texto del eterno retorno como de una serpiente enrollada al cuello de un pastor. El pastor está aterrorizado, pero Zaratustra, que pasa delante de él, le anima a morder la cabeza de la serpiente y escupirla. El hombre lo hace, y se regenera. Del terror pasa a la alegría: ha dicho sí a la vida, que entraña el eterno retorno de todas las cosas. Como veremos, la antropología nietzscheana está íntimamente unida a esta visión del mundo.

La teoría del eterno retorno presenta un aspecto cosmológico y un aspecto ético. El cosmológico es el más claro, y manifiesta que en el mundo reina la necesidad: si todo lo que sucede ya sucedió, entonces también el futuro es inmutable. La cantidad de fuerza que obra en el universo es finita, pero el tiempo en el que esta fuerza se despliega es infinito. Por lo tanto, todo posible desarrollo de esta fuerza es sólo una repetición. En sede crítica podemos decir que la necesaria repetición de los hechos, dando por buenos los supuestos de Nietzsche, es sólo una posibilidad, pero no implica necesidad lógica. Sin embargo, la ambigüedad y la contradicción ínsita en tal doctrina se manifiesta sobre todo en el aspecto ético. Nietzsche concibe su teoría desde una posición que admite un futuro abierto a la decisión actual, simbólicamente representado con el morder la cabeza de la serpiente. El eterno retorno sería una doctrina ética, un imperativo, una regla práctica de la voluntad: «aquello que tú quieres, deséalo en forma tal que quieras también su eterno retorno». En definitiva, el filósofo alemán considera el eterno retorno contradictoriamente como necesidad cosmológica y como libertad, como una llamada ética a la decisión actual.

Con la teoría del eterno retorno, Nietzsche presenta el fondo ontológico de su doctrina: «Recapitulación: imprimir al devenir el carácter del ser es la más alta voluntad de poder»[7]. La desaparición del horizonte trascendente transforma todo en mudable,

---

[6] Idem, *Die fröhliche Wissenschaft*, IV, fr. 341.
[7] Idem, *Wille zur Macht*, III, fr. 617.

en contingencia carente de necesidad. El eterno retorno de todas las cosas pretende ofrecer la permanencia y la necesidad del ser al devenir.

e) El superhombre

Esta doctrina está estrechamente ligada a su antropología. El tiempo es infinito, ya sea hacia el pasado como hacia el futuro. Todo debe haber sido y todo volverá a ser. Por eso, para querer el eterno retorno hay que estar a gusto con la vida. Con la superación de la angustia del eterno retorno y su aceptación se produce una regeneración antropológica: así nace el superhombre, que se da cuenta del nihilismo y de su superación.

Después de la constatación de la muerte de Dios, Zaratustra, el profeta del devenir, anuncia la llegada del superhombre. Dice Zaratustra: «Yo os anuncio al ultrahombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho vosotros para superarlo?»[8]. El hombre, en sí mismo, tiene deseos de trascendencia. Hasta este momento, la trascendencia se personalizó en Dios. Pero ahora debe trascender hacia sí mismo y hacia el mundo terreno. Desaparecido el sentido trascendente de la existencia, el superhombre se yergue en el nuevo sentido de la tierra: «El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el ultrahombre: una cuerda tendida sobre el abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso permanecer en el caminar, un peligroso mirar hacia atrás, un peligroso estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que hay en él digno de ser amado es que es un tránsito y no un ocaso»[9].

El superhombre es un nuevo estado de la humanidad. Será capaz de decir sí a la vida, no despreciará su cuerpo, no amará al prójimo sino al amigo. Será un hombre libre, capaz de darse a sí mismo el bien y el mal, y de imponer la ley de su propia voluntad: como todos los valores se han devaluado, hay que crear nuevos valores que dependan exclusivamente de la autonomía absoluta del hombre. El superhombre debe superar a Dios, pero

---

[8] Idem, *Also sprach Zarathustra*, Vorrede 3, p. 8.
[9] *Ibidem*, Vorrede 4, p. 11.

también debe superar las consecuencias negativas de su muerte, es decir, el nihilismo.

A medida que evoluciona su pensamiento, Nietzsche dará al superhombre un carácter siempre más biologicista y aristocrático: el nuevo hombre será el *hombre fuerte*, *el águila que ataca a rostro descubierto*, *el bárbaro*. Será el encargado de hacer *la gran política*, que gobernará a las masas anónimas y despersonalizadas, sin miedo a sacrificarlas para conseguir sus miras personales.

Pero Nietzsche se da cuenta que el ideal del superhombre no atrae a los más. En un mundo desolado y desvalorizado por la ausencia de trascendencia, las posibilidades antropológicas son dos: superar el nihilismo mediante la creación de nuevos valores —tarea que llevará a cabo el superhombre— o vivir una vida mezquina, en medio a un nihilismo no superado. Nuestro autor llama *el último hombre* a las personas que encarnan esta actitud vital: es el hombre pequeñito, sin Dios, pero que tampoco ha logrado superar la nada, pues continúa abrazando los viejos valores que le permiten vivir una vida relativamente cómoda y serena. No se propone ningún ideal, y su vida no es iluminada por ninguna estrella. Es el hombre contemporáneo, el pequeño burgués. De aquí que se pueda identificar una doble herencia del nihilismo nietzscheano en la historia del siglo XX. Por un lado, los totalitarismos voluntaristas que encarnarían los ideales del superhombre; por otro, el pensamiento débil, el escepticismo moral, la mera constatación del absurdo existencial.

f) La voluntad de poder

Para completar esta visión de conjunto de la filosofía de Nietzsche, debemos referirnos ahora a la noción de voluntad de poder, y a una de sus consecuencias: su doctrina moral. «Este mundo es voluntad de poder, y nada más». Es una nueva versión de la noción de Schopenhauer de voluntad como realidad trascendente, auténticamente real. Pero no es idéntica, porque para Nietzsche el mundo no es una ilusión, ni la voluntad de poder existe en un plano trascendente: el mundo, el universo, es una unidad en proceso de devenir, y es la voluntad de poder en el sentido que dicha voluntad le confiere su carácter inteligible.

La voluntad de poder es una teoría del universo, un modo de considerarlo y de describirlo, que completa su doctrina del eterno retorno. En *Más allá del bien y del mal* escribe: «Una entidad viviente quiere sobre todo desencadenar su propia fuerza —la vida misma es voluntad de poder—: la autoconservación es sólo una de las indirectas y más frecuentes consecuencias de esto (...). Suponiendo que al final se lograse explicar toda nuestra vida instintiva como la plasmación y la ramificación de una única forma fundamental de querer —es decir de la voluntad de poder, como es mi tesis—, suponiendo que se pudiese reconducir todas las funciones orgánicas a esta voluntad de poder... se habría procurado el derecho de determinar unívocamente toda fuerza agente como: voluntad de poder. El mundo visto desde el interior, el mundo determinado y calificado según su carácter inteligible, sería "voluntad de poder" y nada más que ésta».

Nietzsche afirma el carácter inteligible del mundo a través de la voluntad de poder, pero esto no significa que el mundo haya recobrado un sentido. La voluntad de poder como realidad explicativa es mera fuerza ciega e irracional. A la vez, Nietzsche pone de manifiesto la arbitrariedad de su visión del mundo. Escribe Colomer: «Como sucedía con el eterno retorno, la voluntad de poder no es una tesis que pueda demostrarse o refutarse entre otras. Es un simulacro, un modo voluntario de ver el mundo, que Nietzsche contrapone a los puntos de vista de la ciencia y de la metafísica. Nietzsche no demuestra en ninguna parte que la voluntad de poder sea la esencia real de todo lo que existe. Lo da por supuesto. Y desde este supuesto interpreta todos los fenómenos, incluso aquellos que pueden parecer más contrarios»[10].

Dicho carácter arbitrario y omniabarcador se pone de relieve en el fragmento 1067 de *La voluntad de poder*, que los editores de Nietzsche pusieron como punto final de su obra: «Y ¿sabéis qué es para mí "el mundo"? ¿Tendré que mostrároslo en mi espejo? Este mundo: una inmensidad de fuerza, sin comienzo y sin fin, una magnitud fija y broncínea de fuerza que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que sólo se transforma, de magnitud invariable en su totalidad, una econo-

[10] E. COLOMER, *El pensamiento alemán...*, cit., III, p. 362.

mia sin gastos ni pérdidas, pero también sin aumentos, sin ganancias, circundado por la "nada" como por su límite; no es una cosa que se desvanezca ni que se gaste, no es infinitamente extenso, sino que como fuerza determinada ocupa un determinado espacio, y no un espacio que esté "vacío" en algún lugar, sino que más bien, como fuerza, está en todas partes, como juego de fuerzas y ondas de fuerza; que es a la vez uno y múltiple; que se acumula aquí y a la vez se encoge allá; un mar de fuerzas que fluyen y se agitan a sí mismas, un mundo que se transforma eternamente, que retorna eternamente, con infinitos años de retorno; un mundo con flujo y reflujo de sus formas, que se desarrollan desde la más simple a la más compleja; un mundo que, de lo más tranquilo, frío y rígido pasa a lo más ardiente, salvaje y contradictorio, y que luego de la abundancia retorna a la sencillez, que del juego de las contradicciones retorna al placer de la armonía, que se afirma a sí mismo aun en esta uniformidad de sus cauces y de sus años y se bendice a sí mismo como algo que debe retornar eternamente, como un devenir que no conoce ni la saciedad, ni el disgusto ni el cansancio: este *mundo mío dionisíaco*, que se crea a sí mismo eternamente y eternamente se destruye, este mundo misterioso de las voluptuosidades dobles; este mi "más allá del bien y del mal", sin finalidad, a no ser que la haya en la felicidad del círculo, sin voluntad a no ser que un anillo tenga buena voluntad para sí mismo. ¿Queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más impávidos, los de media noche? *Este* mundo es la *voluntad de poder* y nada más, y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder, y nada más»[11].

f) La moral y el cristianismo

La identificación del mundo con la voluntad de poder trae consecuencias para la doctrina moral nietzscheana. Los valores están condicionados por la voluntad de poder. Son proyecciones, juegos que la vida realiza inconscientemente para afirmar y expe-

[11] F. NIETZSCHE, *Wille zur Macht*, fr. 1067.

rimentar su poder. De esta realidad deriva la no valorabilidad de la vida, dado que, como posición y medida del valor, la vida no puede al mismo tiempo tener un valor. De aquí también deriva la relatividad de todos los valores, que son formas de la voluntad de poder: los valores son relativos a la vida.

Pero olvidando que detrás de toda valoración está la voluntad de poder, Nietzsche se autonombra árbitro de los valores. Hay dos tipos de valoraciones: la inmoralista y la cristiana-moral. Una es una moral de señores, la otra de esclavos. La primera es una moral de la jerarquía, y la otra se basa en la igualdad. La clase sacerdotal, productora del *espíritu*, ha trastocado todos los valores. El movimiento judeo-cristiano es el proceso mediante el cual «el resentimiento se vuelve creador y genera valores»[12]: la humildad, la enfermedad, la pobreza, pseudo-valores cristianos que se yerguen en defensa de los débiles, son en realidad contra-valores. El cristianismo es sólo la forma más potente de una realidad más general: la moral de esclavos.

Dicho esto, podremos comprender con más facilidad las terribles frases escritas en el *Anticristo*: «Yo condeno al cristianismo. Yo levanto contra la Iglesia cristiana la más terrible de las acusaciones, que jamás acusador alguno haya llevado a sus labios. Ella es para mí la mayor de todas las corrupciones imaginables; tuvo la voluntad de la última de todas las corrupciones posibles. Nada dejó la Iglesia cristiana libre de su contacto corruptor: de todo valor ha hecho un antivalor; de toda verdad una mentira; de toda honradez una vileza... Esa eterna acusación contra el cristianismo quiero escribirla en todos los muros en donde haya muros. Yo llamo al cristianismo la única gran maldición, la única máxima gran perversión interior, el único gran instinto de venganza para el que ningún medio es bastante venenoso, sigiloso, soterráneo, pequeño; yo lo llamo la única infamia inextinguible de la humanidad»[13].

La relación entre Nietzsche y el cristianismo es ambigua. Por un lado, el filósofo añora el mundo de certezas y seguridades que le daba en su infancia la fe cristiana. Jesús es el *alegre mensajero*, que muere como había vivido, como había enseñado: el hombre más noble de la historia. Pero el cristianismo ha traicionado a Jesús: el Dios de la Cruz es una maldición contra la vida. Nietzsche

---

[12] Idem, *Zur Genealogie der Moral*, I, 10.
[13] Idem, *Der Antichrist*, fr. 18.

ha intentado destrozar el sentido trascendente de la visión cristiana de la vida, a la vez que se debate en el abandono existencial que le llevará a la alienación mental.

Según Colomer, hay dos Nietzsche: uno, odiador y blasfemo, junto al cual hay otro, más auténtico, más humano, que decía a su madre que no leyese sus libros y que escribía a Overbeck: «Mi vida consiste ahora en el deseo de que todas las cosas sean mejores de lo que yo entiendo y de que alguien convierta mis verdades en increíbles»[14].

2. El humanismo agnóstico

La herencia de Nietzsche, como dijimos, es doble. Por un lado, los regímenes totalitarios basados en el poder y el voluntarismo (nazismo, fascismo, stalinismo). Por otro, está la herencia del pensamiento débil, del relativismo moral, del subjetivismo escéptico frente a cualquier pretendido valor o presunta verdad. Esta versión *light* del nihilismo —en realidad se trata de un nihilismo no superado— estará presente en muchos escritores del siglo XX. Las novelas, las obras de teatro, los cuentos del periodo de entreguerras, están poblados de personajes perdidos en la existencia, que no tienen puntos de referencia fijos y que se interrogan sobre la finalidad de sus vidas, sin poder encontrar una respuesta válida. Es el caso de los personajes de la obra de teatro *Esperando a Godot*, de Samuel Beckett. Vladimir y Estragón, dos vagabundos, están esperando que llegue Godot, pero éste nunca llega. En cambio, aparecen otros personajes que transmiten mensajes sin sentido. Según algunas interpretaciones, Godot es Dios, o la trascendencia, o el sentido de la vida, que nunca se hace ver. Otro caso paradigmático es el *Ulysses*, de James Joyce, donde se presenta el vértigo de una vida sin sentido a través de los mil encuentros, recuerdos y alusiones de dos personajes que viven en Dublín el 16 de junio de 1904. O las célebres novelas de Franz Kafka —*El proceso*, *El castillo*, *La metamorfosis*— en las que el personaje principal se ve envuelto en una serie de situaciones absurdas, hasta perder su propia subjetividad.

---

[14] Cfr. E. COLOMER, *El pensamiento alemán...*, cit., III, p. 334.

En un cuento breve, intitulado *Un lugar limpio, bien iluminado*, *Ernest Hemingway (1899-1960)* ponía en los labios de un camarero español una oración nihilista: «Nada nuestra que estás en la nada, nada sea tu nombre tu reino la nada, nada sea tu voluntad nada en nada como en nada. Dános esta nada nuestra nada cotidiana y nadéanos nuestra nada como nosotros nadeamos nuestras nadas y no nos nadees en la nada, mas líbranos de la nada; pues nada. Salve, nada llena de nada, la nada este contigo»[11]. Los personajes de Hemingway —soldados, toreros, púgiles, cazadores— no logran nunca terminar una oración y se identifican con sus fuerzas y con sus voluntades de poder. Pero finalmente son derrotados por un destino absurdo y ciego, como los tiburones que devoran el pez del célebre cuento *El viejo y el mar*. La parábola existencial de Hemingway terminará con el suicidio.

La conciencia de la finitud humana y la falta de esperanza en el más allá hará que el tema de la muerte sea central en la producción literaria y filosófica. *Thomas Mann (1875-1955)*, en su famosa novela *La montaña mágica*, escrita en los años siguientes a la Primera Guerra Mundial, presentará con gran arte una galería de personajes que tratan de huir de la muerte segura —son todos enfermos de tuberculosis en una casa de cura de los Alpes suizos— con actitudes existenciales mundanas, que no se abren nunca a la esperanza sobrenatural. Es más, el sufrimiento les hace sentir el tiempo como una eternidad.

Contemporáneamente, en sus primeras obras, Heidegger considera que el hombre es un *Sein-zum-Tode*, un ser-para-la-muerte. El hombre ha sido arrojado a la existencia, en medio de un mundo de objetos. La existencia humana es un continuo hacer proyectos, que terminan inexorablemente con la muerte. En este sentido, la comprensión de sí mismos consiste en el aprehender que la existencia humana es una totalidad finita. Librarse de la muerte significa entender que la muerte pone un punto final, último, definitivo a nuestros proyectos existenciales. La conciencia de la finitud humana lleva a una vida auténtica que no se dispersa en lo exterior, en el mundo de los objetos. La tecnología contemporánea, con su hambre de dominar el mundo, desde esta

[11] E. HEMINGWAY, *I quarantanove racconti*, O. Mondadori, Milano 1988, p. 364

perspectiva, es un nihilismo, dado que nos distrae de la consideración del único dato ineluctable: la muerte. Pero la misma muerte deja de ser un hecho ineluctable en el momento en que se convierte en la elección de nosotros mismos: «en la medida en que esta posibilidad es comprendida sin velos, tanto mas agudamente la comprensión penetra en las posibilidades en cuanto imposibilidad de la existencia en general»[16]. Como escribe Pietro Prini, «el "no todavia" del nuestra muerte no viene después, como el "no todavia" de la luna llena viene después del último cuarto creciente o el de la madurez viene después de la amargura del fruto, sino que está desde siempre junto a nosotros, constitutivo del ser que nos es propio. Cada uno de nosotros lleva dentro de sí, madura inexorablemente en sí mismo la propia muerte. Heidegger, a la manera de Homero, llama por eso a los hombres "los mortales" (*die Sterblichen*), porque conformemente a nuestra esencia, "somos en tanto que habitamos en cercanía de la muerte" (*Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, p. 186)»[17].

Si hemos citado a algunos escritores y a un filósofo, ahora le toca el turno a un intelectual que se encuentra entre la filosofía y la literatura. Nos referimos a *Albert Camus (1913-1960)*. La pluma de Camus ha producido trabajos que han marcado el siglo pasado. Citamos, entre los más conocidos, *L'étranger* (1941), *Le mythe de Sisyphe* (1942), *La peste* (1947), *L'homme revolté* (1951), *La chute* (1956).

Camus parte de la constatación del sinsentido de la vida cotidiana, que produce aburrimiento y cansancio. Hay que tomar distancias de la vida ordinaria, para poder entender lo absurdo de ella. Este alejarse produce angustia, al percibir que la vida no es otra cosa que el camino hacia la muerte. Pero la obra de Camus no gira en torno a la muerte, sino a lo absurdo de la vida. El único problema filosófico serio es establecer si vale la pena vivir la vida. Hay dos respuestas erradas a esta pregunta: el suicidio y la esperanza. La primera solución no es válida, porque con el suicidio hacemos desaparecer la luz que ha descubierto lo absurdo de la vida, es decir nuestra conciencia lúcida, la única cosa que

---

[16] M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1979, p. 393.

[17] P. PRINI, *Storia dell'esistenzialismo*, Studium, Roma 1989, p. 97. Sobre el nihilismo de Heidegger cfr. L. ROMERA, *Assimilare la finitezza: con Nietzsche e Heidegger ad un bivio*, en «Acta Philosophica» 4/2 (1995), 267-283.

debe ser protegida y desarrollada. Tampoco la esperanza es una solución, porque presupone la existencia de un Dios ordenador del Universo, mientras que el mundo nos demuestra el desorden y lo absurdo. La esperanza es un suicidio moral que lleva a la muerte de la conciencia lúcida. La única respuesta posible es la rebelión. El hombre rebelde es aquel que ha descubierto la futilidad de la vida y que ayuda a los demás a descubrirla.

Esta actitud existencial se manifiesta en su obra *Le mythe de Sisyphe*. Partiendo de esta figura de la mitología griega —Sísifo debe llevar una piedra hasta la cima de un monte, pero una vez en la cima, la piedra cae y Sísifo baja y sube eternamente en el vano esfuerzo de coronar su tarea—, Camus propone el problema central del hombre moderno: «en el momento mismo en el que Sísifo reconoce que el volver a levantar la piedra que ha caído al fondo carece de sentido y es inútil, sólo en ese preciso momento comienza la vida humana auténtica. Reconocer lo absurdo no es el fin, sino el principio; el problema del hombre consiste en dar —a pesar y después de este conocimiento— valor y dignidad a la vida sin evadirse de lo absurdo, sin tratar de darse evasivas pseudo-explicaciones recurriendo a una fe religiosa, sino afrontándolo y superándolo. Brevemente: sufrimiento, trabajo, fatiga, aporía —precisamente a estas realidades, hay que darles su sentido y su valor: esto es lo que se trata de reconocer, a esto hay que decir que sí»[18].

Camus se presenta como el defensor del humanismo ateo. La conciencia humana tiene un valor que es necesario proteger. Alejado de toda ideología totalizante, Camus propone luchas concretas para justicias concretas. En su novela *La peste*, uno de los personajes, un médico que dedica toda su vida a los enfermos, se pregunta si es posible ser santo sin creer en Dios. A pesar de lo absurdo de la vida, hay que instaurar la ciudad de los hombres, donde las conciencias sean respetadas.

Con Camus la crisis de la cultura de la Modernidad llega a uno de sus momentos paradigmáticos. Sin la referencia a la trascendencia, la vida humana cae en la opacidad absurda de un periodo de tiempo destinado a la muerte. Los valores que todavía están presentes en su humanismo corren el riesgo de desaparecer

[18] L. KAHN, *Letteratura e crisi della fede*, cit., p. 215.

por falta de raíces. Más coherente será Jean-Paul Sartre, quien extraerá de su nihilismo consecuencias antropológicas que, a pesar de haber sido definidas por él mismo como humanistas, son la negación de la dignidad del hombre: el ser es demasiado, el hombre es una pasión inútil, el infierno son los demás.

3. De la muerte de Dios a la muerte del hombre: la Postmodernidad

Según Possenti, el núcleo más profundo del nihilismo es el teórico, es decir la imposibilidad de conocer la verdad. Nihilismo y muerte de la metafísica se identificarían. Si el nihilismo para Nietzsche es la desaparición de la finalidad, del sentido, la ausencia de una respuesta a la pregunta sobre el porqué, esta actitud también gnoseológica lleva a la toma de conciencia del fin de la noción de verdad como adecuación con la realidad. El nihilismo contemporáneo se extiende incluso al ámbito del conocimiento científico, que durante el siglo XIX era considerado como el reducto inexpugnable de las certezas. La falibilidad de las ciencias, en algunos autores, es la manifestación del pensamiento débil contra el neo-positivismo, heredero del cientificismo decimonónico.

En 1979, Jean-François Lyotard publicó un libro intitulado *La condición postmoderna*. Dicha obra consagró el término postmoderno, que anteriormente había servido para designar distintos procesos de ruptura respecto a la Modernidad. Aunque hay antecedentes del uso del término desde finales del siglo XIX, aquí nos interesa el contenido semántico que comenzó a darse a partir de los años sesenta. En esa época, lo postmoderno se identificaba con el arte pop, con los conciertos de rock, con la cultura hippie. Son los años en los que se intenta borrar la distinción entre arte de élite y arte popular, entre crítico y aficionado. En este ambiente irrumpe la cultura de masas y se crea una «nueva sensibilidad». En torno a la revolución estudiantil de mayo del 68 se declaran diversas muertes: la muerte del racionalismo, del humanismo, de la moral victoriana, de los valores tradicionales, etc. Sentados estos antecedentes, podemos decir que lo postmoderno es una actitud intelectual, con implicaciones políticas y sociales, que se erige contra los discursos y prácticas de la Modernidad, considerados agotados, opresores y falsarios.

Los pensadores que hemos agrupado bajo la denominación de postmodernos no aceptan para sí tal calificativo. Hay, sin embargo, algunos rasgos comunes que los unen en una actitud intelectual compartida. Todas las corrientes postmodernas, influidas por la crítica nietzscheana, intentan superar la Modernidad, entendida como un proyecto acabado y fracasado. Los postmodernos se rebelan contra los grandes mitos modernos: la razón, el progreso, las grandes narraciones de sentido (holismos propios de las ideologías, de las filosofías totalizantes o de las visiones religiosas). Si en el proyecto moderno se intentó conceptualizarlo todo, los postmodernos presentan un escepticismo radical frente a estos intentos racionalizadores: se prefiere hablar de *pensamiento débil* (Vattimo), *pensamiento cansado* (Bataille), *deconstrucción* (Derrida), *juegos lingüísticos* (Lyotard), etc. Ante las tentativas unificadoras racionalistas y cientificistas, los postmodernos presentan no lo que unifica sino la diferencia, lo que es irreductible, lo indeterminado, lo diseminado. Con la postmodernidad entramos, por lo tanto, en un período post-metafísico, donde se abandonan las explicaciones globales o de fundamento, para quedarnos en lo contingente, particular, aleatorio y único: en una palabra, en la diferencia irreductible.

Los postmodernos acusan a la filosofía moderna de ser una metafísica no neutral, que privilegia uno de los términos de las oposiciones binarias características de Occidente: entre sujeto y objeto, realidad y apariencia, voz y escritura, razón y naturaleza, se excluyen o devalúan los segundos términos, a favor de los primeros. Según Derrida, hace falta «deconstruir» la metafísica binaria que ha privilegiado la realidad y no la apariencia, el hablar y no el escribir, la razón y no la naturaleza, el hombre y no la mujer.

Desde esta perspectiva se explica uno de los slogan más característicos de la revolución de mayo del 68 en París: «La imaginación al poder». El movimiento estudiantil criticaba la enseñanza universitaria institucional, por considerarla burocratizada, jerarquizante, cómplice del poder, racionalista, alejada de la existencia. Y de este mismo ambiente de inconformismo y rebelión contra lo establecido por las instituciones y prácticas de la Modernidad, surgen las críticas a las políticas globalizantes —marxismo incluido—, y algunos intelectuales se abocan a micropolíticas donde se acentúa lo diferente e inconformista: movimientos feministas, ecologistas, homosexuales.

A continuación presentaremos brevemente las ideas fundamentales de dos de los exponentes de las corrientes postmodernas: Lyotard y Derrida.

a) Jean-François Lyotard (1924-1998)

Lyotard se erige como el principal crítico de las por él llamadas «metanarrativas», es decir los intentos modernos de explicaciones globales del mundo. Se llaman *meta*-narrativas porque suelen ser explicaciones exteriores a la disciplina desde la cual se proponen. Así, las distintas escuelas filosóficas, los credos religiosos, los sistemas éticos y las ideologías políticas son grandes narraciones que quieren legitimar el proyecto moderno, intentando justificar, dentro de tal proyecto, los vínculos sociales jerarquizados, el papel de la ciencia y el valor del conocimiento.

Para Lyotard, los grandes relatos o metanarrativas no son otra cosa que juegos lingüísticos, que sólo se pueden legitimar como juegos con reglas inmanentes. Las ciencias, por ejemplo, pueden arbitrariamente imponerse las propias reglas, pero deben renunciar a explicaciones trascendentes. Así mismo, en las cuestiones más relacionadas con las ciencias humanas —historia, arte, política, sociología— hay que abandonar una visión totalizante y única del universo. Hay una pluralidad de mundos, no abordables con argumentos universales. Se trata de pasar de los grandes relatos a un «régimen de frases» y a «géneros de discursos», siempre limitados, segmentados, referidos a un mundo independiente, uno de los infinitos universos plurales no asimilables a un discurso único.

Según Lyotard, no hay posibilidad de llegar a un consenso, pues no hay espacios para una comunicación universal. El fin de los grandes relatos coincide con la afirmación de la diferencia, de lo irreductible y único.

b) Jacques Derrida (1930-2004)

Si para Lyotard el principal objeto de crítica del proyecto moderno es la metanarrativa, para Derrida es el logocentrismo de la filosofía occidental, que ha interpretado la realidad según

la perspectiva del logos humano, constituyendo una metafísica de la presencia: el logos desvela al ser. La tendencia logocéntrica llega a su culmen con la afirmación hegeliana de la identificación entre lo real y lo racional.

Derrida propone el método de la deconstrucción para desenmascarar las falacias que ha producido el logocentrismo y las tendencias conceptualizadoras en la historia de la filosofía, y por lo tanto, en las prácticas culturales occidentales. Para esto es necesario reivindicar la escritura frente al lenguaje oral. El logocentrismo ha sido un fonocentrismo, una primacía de la voz. Privilegiar la *fonè*, el habla, es privilegiar la conciencia. El habla sería la exteriorización de los contenidos internos de la conciencia, las ideas, que a su vez remitirían a un fundamento último, que a lo largo de la filosofía occidental ha encontrado distintos nombres: el mundo de las Ideas platónico, la esencia aristotélica, el Dios cristiano, la Razón cartesiana, el yo trascendental kantiano o el Espíritu absoluto hegeliano.

La metafísica occidental ha considerado la escritura en su función vicaria: mera copia o disfraz de la lengua. Si invertimos las jerarquías occidentales sobre las que se basa la tradición metafísica, y descentramos el fonocentrismo a favor de la grafía, estamos deconstruyendo el discurso absoluto. La escritura ofrece la ventaja de que es polisémica: en un texto nunca hay un significado único ni una verdad exclusiva. A través de la deconstrucción se deshacen las oposiciones, se invierten las jerarquías y se llega a conceptos no asimilables que no remiten a ninguna verdad última o dada. En definitiva, se trata de afirmar la diferencia como elemento irreductible del lenguaje, negando cualquier relación con un sentido trascendente o metafísico, que ha sido el producto histórico del logocentrismo.

Según Derrida, siguiendo en esto a Saussure, pero llevándolo hasta las últimas consecuencias, el lenguaje es un sistema de diferencias. Un significado implica el diferenciarse de los demás significados. Una palabra significa algo porque no significa lo que significan todas las demas. Por lo tanto, el significado revela una presencia-ausencia: presencia de un significado que implica la ausencia de todos los demás, pero que por esto mismo están de algún modo presentes. Cada significado deja una huella o traza en los demás. Los significados forman parte de un sistema abarcante, la lengua, donde se implican unos a otros. En este sentido,

todo significado es convencional. Con esto se deconstruye la jerarquía inteligible-sensible del logocentrismo occidental: el significante y el significado se insertan en el sistema de las diferencias. Derrida utiliza el neologismo «différance», para distinguirla de la diferencia conceptualizable en términos positivos, la «diferencia» de la lógica de la identidad (la diferencia de la definición aristotélica: «género más diferencia específica»). La «différance», por el contrario, posee el doble sentido de «diferenciarse» y diferir o «ponerse al día en el tiempo», es lo que está más allá, lo que es irreductible al pensamiento, lo que rehuye completamente la conceptualización. El diferir también significa que toda interpretación es posterior, no hay un sentido previo.

El mismo texto escrito revela una presencia-ausencia. El escritor, al realizar el acto de escribir, se separa, se ausenta del texto. El receptor, el lector, también desaparecerá, pues tanto el escritor como el lector son mortales. Así, el texto cobra vida independiente, es indiferente ante la muerte del escritor y del lector: es una máquina, algo no humano. Como el texto privilegia la ausencia, es lógico que la metafísica de la presencia, heredera del logos griego, haya despreciado la escritura.

La deconstrucción derridiana emprende la lectura de los textos desde los márgenes. Descentra el texto, partiendo por ejemplo de una cita a pie de página para colocar en el núcleo del discurso. Intenta desmontar el proceso de escritura seguido por el autor, desenmascarando las oposiciones binarias de la metafísica occidental, para manifestar que lo que está en su centro es lo indecible.

Con Derrida la metafísica encuentra un callejón sin salida. De más está decir que no es necesario entrar en dicho callejón.

* * *

Las distintas corrientes postmodernas afirman que no hay verdad, sino sólo interpretaciones de textos, de símbolos, de signos, determinados por el contexto histórico. La metafísica como conocimiento de la verdad del ser es calificada de arrogante: la relación cognoscitiva con el ser es el paradigma de la violencia[19].

---

[19] Cfr. V. POSSENTI, *Il nichilismo teoretico*..., cit., p. 117.

Para Vattimo, por ejemplo, la multiplicidad de las interpretaciones llega a la «disolución de la idea misma de realidad». La configuración babélica del mundo hace precipitar la ontología en el sinsentido[20].

Esta debilitación del intelecto llega con estas corrientes a uno de los puntos más bajos de la historia: para algunos postmodernos, el hombre es una invención del final del siglo XVIII, pero después del nihilismo y de la devaluación de todos los valores está por llegar el fin del hombre: «A todos los que quieran todavía hablar del hombre, de su reino, y de su liberación —escribe Foucault—, a todos los que se preguntan todavía sobre qué es el hombre en su esencia, a todos los que quieren apoyarse en él para acceder a la verdad..., a todas estas formas de reflexión deformes y alteradas, no podemos más que contraponer una risa filosófica, es decir, en parte silenciosa»[21].

El resultado tan radical del nihilismo contemporáneo se puede explicar a partir de la atmósfera cultural creada por los llamados «maestros de la sospecha». Efectivamente, Marx, Nietzsche y Freud conciben al sujeto humano no como algo originario y real, sino como una derivación necesaria de fuerzas irracionales que se encuentran detrás de toda manifestación humana. Frente a todo fenómeno hay que descubrir «lo que hay detrás». Como observa Buttiglione, para estos pensadores «el sujeto y la conciencia no son en absoluto fenómenos originarios. Son más bien un efecto de un conjunto de fenómenos económico-sociales (Marx), pulsionales (Freud) y en sentido lato del resentimiento (Nietzsche). El hombre, en otras palabras, no es un punto de partida originario sino fruto del devenir»[22].

La pérdida de la consistencia real del sujeto es la conclusión paradójica de la pretendida atribución de autonomía absoluta a la criatura humana.

---

[20] Cfr. G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Bari 1994. Cfr. también F. BOTTURI, *Immagine ermeneutica dell'uomo*, en *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando, Roma 1996, pp. 77-94.

[21] M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967, p. 368.

[22] R. BUTTIGLIONE, *La crisi della morale*, Dino, Roma 1991, pp. 23-24.

XI

La sociedad permisiva

Una de las características más acentuadas de la sociedad occidental es el permisivismo. Como ya ha sido señalado, el slogan «Prohibido prohibir» estuvo en el centro de las protestas universitarias del 68. La disolución de un orden moral objetivo, consecuencia del nihilismo cultural, se manifiesta de un modo evidente en el ámbito de la sexualidad. Si el hombre es el árbitro de los valores, la posibilidad de caer en el cómodo hedonismo es grande. A lo largo del siglo XX se dieron explicaciones acerca del comportamiento sexual, que tenían la pretensión de una cierta cientificidad, y que abrían la puerta a un cambio radical de costumbres y de prácticas sociales. Pero permisivismo significa también rechazo de la obediencia, crítica de las estructuras y en casos extremos, justificación de la violencia.

1. *El pansexualismo de Sigmund Freud*

Es conocida la afirmación de Freud sobre la humillación del narcisismo del hombre occidental: si la teoría heliocéntrica de Copérnico representaba la humillación cosmológica, Darwin era el portaestandarte de la humillación biológica, mientras que Freud mismo era el representante de la humillación psicológica. El hom-

bre no es dueño de sí mismo, sino que depende de los impulsos que provienen del inconsciente. En particular, el obrar humano está determinado por la libido o instinto sexual. Las instituciones sociales ponen un freno al pleno desenvolvimiento de la libido, generando neurosis. Pocas teorías contemporáneas gozarán de la fama y de la credibilidad del psicoanálisis freudiano, y su influjo estará presente en los movimientos sociales del siglo XX.

Freud nace en Freiburg, en el Imperio Austro-húngaro, en 1856, pero transcurrirá casi toda su vida en Viena. Estudia medicina y llegará a ser profesor de neuropatología. Después de un breve periodo en París, donde trabaja con el psicólogo J.M. Charcot, vuelve a Viena y se casa con Marta Bernays, con quien tendrá seis hijos. En la capital austriaca escribirá sus principales obras y formará una escuela con sus discípulos. Los más conocidos entre ellos son Adler y Jung, pero el mal carácter de Freud y su actitud dogmática en defensa de sus ideas será un obstáculo para la consolidación de la escuela. Sus principales obras son: *Sobre el mecanismo psicológico del olvido* (1898), *Tres ensayos sobre la teoría sexual* (1904), *Interpretación de los sueños* (1909), *Tótem y Tabú* (1927), *El futuro de una ilusión* (1927) y *El malestar de la civilización* (1930). Después de su muerte, ocurrida en Londres en 1939, ciudad a la que se había dirigido huyendo del régimen nazi, se publica su *Esquema del psicoanálisis*.

Freud distingue en la psique humana un fondo inconsciente, denominado Es o Id, y un nivel de actividad consciente, llamado Ego. Según Freud, el yo originario o inconsciente se identifica con el principio del placer, denominado también libido. El yo consciente, en cambio, se rige por el principio de realidad: el mundo externo a la propia conciencia influye en el individuo, dando forma a un mundo de criterios, valores e intereses. El principio de realidad supone un freno para el instinto primordial originario, la libido. El yo consciente no es puramente instintivo: se aleja del yo originario y se moraliza, estableciendo finalidades. Para el psicólogo vienés, el constitutivo último de la naturaleza humana es lo inconsciente, la parte sumergida de nuestra personalidad, estructurada en torno a la libido. Se puede decir que Freud reduce al hombre a la sexualidad, y esta última se identifica con el placer[1].

---

[1] Cfr. A. POLAINO-LORENTE, *Acotaciones a la antropología de Freud*, Universidad de Piura, Piura 1984, p. 42.

Si los impulsos y las tendencias fluyen del inconsciente al nivel consciente sin encontrar obstáculos, la vida psíquica del individuo es normal, pero si en su emerger encuentran alguna resistencia, se produce una alteración psicológica. El individuo tiende a satisfacer espontáneamente sus propios instintos inconscientes. Cuando estos instintos o apetitos son percibidos como conflictivos en la superficie consciente, el Ego pone en marcha un mecanismo de censura. Se produce así una represión, que invierte el flujo normal de la psique, que en consecuencia va ahora desde lo consciente hacia lo inconsciente, provocando el desequilibrio psíquico del individuo, bajo la forma de neurosis.

La moral es una consecuencia de los procesos psicológicos determinados por la libido o impulso erótico. El criterio último de interpretación de la conducta humana es la libido. En las primeras etapas de la vida, el impulso sexual del niño se orienta hacia la madre (y de la niña hacia el padre). La figura del padre aparece como la del represor y rival. El padre es un obstáculo para el incesto, de modo tal que la familia y la sociedad se basan en la represión del incesto y en el miedo a la castración. Este «complejo de Edipo» explica, por lo tanto, gran parte de la historia de la humanidad, e incluso la dimensión religiosa del hombre, pues Dios mismo sería la sublimación de la figura del padre. Con Freud se invierten los términos de la antropología cristiana: el hombre no ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, sino que la deidad freudiana es solamente una proyección de elementos psicológicos interiores. El origen de la religión radica en la necesidad de protección del niño inerme, y sus contenidos derivan de los deseos y las necesidades de la época infantil, que siguen estando presentes en la edad adulta.

El concepto de sublimación explica las consecuencias de las censuras psíquicas. Todo deseo o anhelo humano consciente no es otra cosa que la sublimación del apetito sexual. Cuando la libido censurada se dirige no hacia su objeto natural —la satisfacción del placer— sino hacia el propio yo, o hacia el yo ideal impuesto por la presión social, se convierte en la superficie del yo consciente reprimido en una libido narcisista, que tiende hacia el «Super-Ego», que es la hipostización de todos los convencionalismos represivos del ambiente social. El impulso erótico se sublima en las leyes, en la moral, en las costumbres, en la religión. La conducta humana configurada por la sublimación es una

frustración, que lleva a la neurosis. La terapia de toda neurosis consiste en el desenmascaramiento de la verdadera naturaleza de los deseos, de los motivos reales de la conducta humana, que están siempre determinados por la libido o impulso erótico. Cuando la motivación oculta emerge, se produce la catarsis, aunque hay que evitar los juicios morales de valor.

La antropología freudiana reduce al hombre a su inconsciente dominado por el impulso sexual, y condena el ámbito social, político y religioso a mera artificiosidad poducida por la censura de la libido, es decir a mera sublimación sexual. Freud no propone la desaparición de lo artificial social, ya que lo considera necesario para la vida de interrelación. Mas bien trata de curar las enfermedades psicológicas haciendo ver las causas sexuales que, según su antropología reductiva, se encuentran en la base de los conflictos individuales. De todas maneras, Freud, uniendo neurosis y sexualidad, sin quererlo explícitamente, abría la puerta al permisivismo: el pansexualismo freudiano se convertirá en un elemento de interpretación del mundo, el cual, puesto en contacto con el pensamiento revolucionario marxista, producirá la crisis contracultural de los años 60. Este poner juntos freudismo y marxismo ha sido la obra más importante de Wilhelm Reich y de algunos miembros de la Escuela de Frankfurt. Dedicaremos los siguientes párrafos a la presentación de sus principales ideas.

2. En los orígenes de la revolución sexual: Wilhelm Reich

«Reducida a su expresión más simple, la justificación de la tesis de la sociedad permisiva tiene como fundamento la idea de que la inhibición modifica estructuralmente al hombre, de tal modo que obra, siente y piensa contra su interés natural, la alegría del vivir, la tendencia a la felicidad; y da lugar al carácter represivo, autoritario, reaccionario y como consecuencia agresivo»[1]. Esta es la idea base del libro *Psicología del fascismo* (1933) de *Wilhelm Reich (1897-1957)*, que aplicaba al análisis de la sociedad contemporánea conceptos ya presentados en otra

[1] A. DEL NOCE, *Alle radici della crisi*, en AA.VV., *La crisi della società permissiva*, Ares, Milano 1972, p. 112

obra escrita algunos años antes, *La revolución sexual*. Su autor identificaba represión con fascismo, entendiendo este último en un sentido muy amplio. La ambigüedad del uso del adjetivo fascista hacía que toda institución tradicional, todo signo de autoridad fuera considerado como represivo e inhibitorio.

Reich simplifica el marxismo: eliminando todo elemento mesiánico, queda sólo el materialismo histórico. Ahora bien, los hechos políticos de la primera mitad del siglo —el nacimiento de los movimientos fascistas— han puesto en evidencia que el elemento económico no es el motor de la historia. Efectivamente, fueron las masas empobrecidas las que contribuyeron a la conquista del poder por parte de los fascistas. El momento decisivo es el ideológico. Marx no podía conocer la psicología científica, pero ahora podemos entender que lo que mueve la historia es la sexuo-economía: «no existen conflictos característicos de clase. Por esto los términos económicos de "burguesía" y "proletariado" han sido sustituidos por los términos característicos de "reaccionario" y "revolucionario" o "liberal". Esta modificación se hizo necesaria a causa de la peste fascista» (Prefacio de agosto de 1942 a *Psicología de masa del fascismo*). Reich sostiene que si se dejara el campo libre a las pasiones, la agresividad humana desaparecería. En la sociedad post-revolución sexual deben desaparecer las ideas contrarias a la felicidad sexual, y como consecuencia habrá que terminar con la familia tradicional y con la Iglesia tradicional: «El cristianismo de los orígenes —señala Reich en *La revolución sexual*— era fundamentalmente un movimiento comunista. Su poder de afirmación de la vida derivó, a través de la negación contemporánea del sexo, hacia lo ascético y lo sobrenatural. Transformándose en Iglesia, el cristianismo que luchaba por la afirmación de la humanidad, renegó de sus propios orígenes. La Iglesia debe su poder a la estructura humana que resulta de una interpretación metafísica de la vida; prospera sobre la vida que elimina».

La consideración de la deshimbición de los instintos sexuales como algo liberador, capaz de establecer un sociedad solidaria y más humana, será retomada algunos años más tarde por Herbert Marcuse. Como veremos más adelante, los movimientos neo-malthusianos concuerdan con Reich en la necesidad de destruir el nexo entre acto sexual y reproducción. *Bertrand Russell (1872-1970)* será el portavoz de muchas de estas ideas en la Inglaterra de la pri-

mera mitad del siglo XX. Freud, en cambio, no participó de este entusiasmo: en su libro *El malestar de la civilización* (1930), afirmaba que, junto a *Eros*, había un principio igualmente originario, *Thanatos*, principio de agresividad y de destrucción. La liberación sexual no abriría un periodo de no-violencia y de libertad, dado que la lucha entre *Eros* y *Thanatos* será perenne. Era una versión secularizada del dogma del pecado original.

3. La Escuela de Frankfurt y la teoría crítica de la sociedad

La Escuela de Frankfurt surge en torno al Instituto de investigación social, fundado en los años 20 en la ciudad del Mein. Al principio la escuela fue dirigida por un marxista austriaco, Karl Grünberg, quien fue sustituido por Friedrich Pollock, y a partir de 1931 por Marx Horkheimer. Los principales exponentes de la Escuela son, además de Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse y Erich Fromm. Muchos de sus miembros se vieron obligados a emigrar a los Estados Unidos, pero después de la Segunda Guerra Mundial Horkheimer, Adorno y Pollok volvieron a Frankfurt. Erich Fromm vivirá largos años en México, y Marcuse tendrá su cátedra universitaria en California.

Para entender las posiciones intelectuales de estos sociólogos, hay que tener presente la circunstancias históricas del periodo. La Escuela de Frankfurt es contemporánea a la creciente burocracia del régimen soviético, al fascismo, al nazismo y al desarrollo de la civilización tecnológica en el mundo occidental. El fin último de la Escuela —aunque no hay que olvidar los distintos talantes intelectuales de cada uno de sus representantes— es el de hacer una crítica de la sociedad entendida como un todo. En cuanto a las influencias recibidas, hay una presencia indudable del pensamiento marxista, y hay huellas de un cierto hegelianismo y de un freudismo marxistizado. La Escuela de Frankfurt presenta un Marx humanista, el de los *Escritos juveniles*, alejándose del experimento totalitario soviético. El marxismo de Horkheimer, Adorno y Marcuse pasa a través de la lectura de György Lukács (*Historia y conciencia de clase*, 1922). Los de Frankfurt no son marxistas ortodoxos: la teoría crítica de la sociedad no se basa sobre el primado de la economía, sino sobre la crítica de la lógica del dominio.

La teoría crítica de la sociedad o crítica de la sociedad industrial ha sido desarrollada por Adorno y Horkheimer en un conocido libro, intitulado *Dialéctica de la Ilustración* (1944), y también en el libro de Horkheimer *Eclipse de la razón* (1947) y en el de Adorno *Minima moralia* (1947). Las temáticas allí afrontadas serán desarrolladas más adelante en el libro de Marcuse *El hombre unidimensional* (1964). La sociedad actual, según estos autores, es una máquina, un enorme mecanismo que se ha escapado del control del hombre. El mecanismo social oprime y aplasta a los hombres. La sociedad tecnológica occidental pone la eficacia y la utilidad al servicio del poder, no del hombre. Quien no es eficaz, o es derrotado por la competencia, o es abandonado con indiferencia. En la sociedad moderna el hombre es un instrumento del capital: la inmensa máquina de la sociedad industrial crece a través de la acumulación del poder y de las ganancias económicas.

La sociedad moderna se enfrenta con la persona humana. Se crean sociedades opulentas que conviven junto a sociedades donde se muere de hambre. Incluso en las relaciones más personales, como el amor, manda la lógica del dominio: se ha perdido la cultura del don y prevalece la del intercambio comercial. Para Adorno, el aburrimiento de la vida cotidiana en la sociedad industrial es «la conciencia de la falta de libertad de la entera existencia». El hombre contemporáneo, pequeño engranaje de la máquina industrial, vive en la soledad, porque en los otros encuentra frialdad. Los controles sociales son tan refinados e inexorables, que el individuo se identifica con la sociedad, que logra integrar en sí misma a la oposición. Se crea de esta manera el hombre «unidimensional».

La causa de todos estos síntomas deshumanizantes es la razón moderna, considerada como mera *razón instrumental*. Según estos sociólogos, el proceso que comenzó en 1789, pero cuyas raíces se hunden en tiempos aun más pretéritos, llegó a establecer una sociedad totalitaria —identificada con el *sistema*—, donde el fin último es el dominio de la naturaleza. La razón tiene miedo de la verdad: lo que importa no es la verdad de las teorías sino su funcionalidad. La sociedad contemporánea es una sociedad totalmente administrada, donde el progreso tecnológico destruye la individualidad. Detrás del progreso económico capitalista —y el régimen soviético es también un capitalismo de

Estado— se esconde el espectro del fascismo, es decir el de un poder político siempre más amplio que se encuentra en las manos de un pequeño grupo de privilegiados. El sistema impone su propia racionalidad y se sirve de la industria cultural —los modernos *mass media*—, para homogeneizar gustos e ideas y para «vender» la ilusión de una felicidad que en realidad oprime y anula. El sistema impide la creatividad y obstaculiza la capacidad crítica.

Para Horkheimer y Adorno, lo que genera la opresión sobre el hombre no es la propiedad privada sino la lógica de dominio consustancial a la razón instrumental. Esto se demuestra en los países comunistas, donde ha sido abolida la propiedad privada, pero la lógica de dominio sigue su política contraria al hombre. En este punto, la Escuela de Frankfurt se disocia de la ortodoxia marxista: la relación entre estructura y superestructura no es tan simple como la que se propone en la Academia de Moscú. Estos autores rechazan el determinismo marxista y la teoría del reflejo ideológico, que no dejaría espacio para un pensamiento crítico.

La filosofía debe desarrollar una función de crítica al sistema. ¿Por qué la razón ilustrada termina en la lógica de los lager nazis y en la bomba atómica americana? Auschwitz e Hiroshima destruyen el mito del progreso natural, necesario e irreversible de la humanidad. Después de Auschwitz se impone una autorreflexión, que traduzca en palabras el ejemplo que han dejado con su sacrificio las víctimas de los campos de concentración. Adorno ya había afirmado que los sistemas filosóficos habían tratado vanamente de aprehender la totalidad, pero no se dieron cuenta que pensamiento y realidad son distintos. La realidad es lo individual, lo único: es el sufrimiento de tantas víctimas del sistema. Después de Auschwitz, toda la cultura es basura: la lógica del dominio se convierte en autodestrucción del hombre.

Horkheimer y Adorno indican sobre todo de qué debemos liberarnos para construir una ciudad digna del hombre. Es necesaria una crítica de la razón instrumental, que recupere la lucidez del conocimiento, afirmando la «denuncia de la ilusión» de los falsos ídolos. Hay que reconocer al otro en su diversidad, de modo tal que se recupere la dimensión reveladora del pensamiento abierto a la verdad, al don. En su último período, Horkheimer y Adorno parecen abrirse a la trascendencia religiosa, como medio para destruir la opresión que ejerce la sociedad tec-

nológica sobre el hombre. Pero más que propuestas, en sus discurso prevalece la lógica de la denuncia.

Herbert Marcuse, que no se alejó de una visión intramundana de la existencia humana, comparte la crítica del sistema hecha por Adorno y Horkheimer, pero añadirá elementos de la psicología freudiana, los cuales, según sus premisas filosóficas, pueden rescatar en parte la sociedad tecnológica. En su libro *Eros y civilización* (1955), analiza la doctrina de Freud según la cual la civilización está basada sobre la represión de la libido. Marcuse no está de acuerdo con el psicólogo austriaco, que afirma que la civilización, organizada según el principio de realidad del yo consciente, ponga un freno al principio de placer de yo inconsciente. Freud consideraba necesaria la institución de una cultura represiva para poder llevar adelante la convivencia social. Marcuse, en cambio, se pregunta si es posible una cultura no represiva. La respuesta es positiva, y se basa en la psicología freudiana. Si la liberación de la neurosis se produce en el momento en que se hace memoria, se explora en el inconsciente y salen a la luz los reales motivos de la conducta, esto significa que hay una vía de escape para las verdades rigurosas del hombre. La sociedad tecnológica contemporánea es un obstáculo para la realización individual, ya que se fundamenta sobre el trabajo alienante. Pero el mismo progreso tecnológico está generando las condiciones para un ensanchamiento del tiempo libre: se puede hipotizar una civilización donde el eros pueda ser liberado, donde el sexo pueda convertirse en juego y en fantasía, en donde, para decirlo con pocas palabras, la sociedad de la represión deje el campo libre a la sociedad de la satisfacción.

En *El hombre unidimensional* (1964), Marcuse se acerca a las posiciones de Adorno y Horkheimer: la sociedad tecnológica vende una ilusión de libertad, pero en realidad oprime con sus estructuras burocráticas, con la imposición de una ideología y suprime la oposición crítica integrando todas las clases sociales en el proyecto moderno de dominio de la naturaleza. Marcuse, sin embargo, ve la posibilidad de un proceso revolucionario: en la sociedad tecnológica hay un sector que no acepta las reglas de juego. Los extranjeros, los explotados, los desocupados, los minusválidos están fuera del sistema. La teoría crítica de la sociedad debe estar cerca de todos aquellos que violan las reglas de juego del sistema, a todos aquellos que sin

esperanza dan la vida por el Gran Rechazo, es decir por la oposición a las instituciones de la sociedad completamente administrada, y por tanto totalitaria.

La justificación de grupos terroristas que desean destruir el sistema y que violan las reglas del juego estaban al alcance de la mano.

4. El feminismo

Las ideas expuestas hasta aquí se encuentran presentes en vastos movimientos culturales. La disociación entre sexualidad y procreación está en la base de la revolución sexual, que tiene muchas implicaciones sociales, entre las que hay que mencionar el proceso de desnatalización de las principales sociedades industriales. Como consecuencia emblemática del conjunto de elementos que contiguran a la sociedad permisiva, debemos referirnos necesariamente al movimiento feminista.

El feminismo no es susceptible de una definición unívoca. Karen Offen ofrece una tentativa de definición: «es una ideología y un movimiento de cambio sociopolítico, basado en el análisis crítico de los privilegios del hombre y de la subordinación de la mujer en cualquier tipo de sociedad»[1]. Los orígenes ideológicos remotos del feminismo se deben situar en la Ilustración, en cuanto defensora de una razón igualitaria y una visión progresista de la historia; en el socialismo utópico; en el liberalismo. Pero no hay que olvidar el influjo de la antropología cristiana que subraya la común dignidad de hombres y mujeres en cuanto imagen de Dios. La diversidad de orígenes indica la variedad de corrientes que se encuentra dentro de este movimiento cultural. Cronológicamente, el feminismo se desarrolla en los siglos XIX y XX.

Entre los primeros grupos feministas se puede observar una diferencia significativa: algunos sostenían un feminismo igualitario —es decir, fundamentalmente proponían una imitación del estatus masculino en la sociedad—, mientras que otros subrayaban la diversidad de roles entre los dos sexos y presentaban un programa de reivindicaciones adecuado para elevar el nivel cul-

[1] K. OFFEN, *Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo*, en «Historia Social», 1991 (9), pp. 108-110.

tural y profesional de las mujeres. En el primer grupo hay un feminismo liberal, inspirado en algunas obras de John Stuart Mill. Partiendo de los derechos individuales, exigen un ámbito de autonomía personal, profesional, político y social más amplio. También en el primer grupo hay que situar el feminismo socialista, influido por las teorías de Saint-Simon y de Owen, que considera que es el socialismo, y no el movimiento burgués de igualdad la ideología capaz de mejorar la condición de las mujeres. Este feminismo socialista tendrá una gran difusión en Alemania y en Rusia a finales del siglo XIX. Los socialistas ponían en una relación estrecha la explotación económica y política con el sexo. Para liberar a la sociedad había que destruir la familia e instaurar el amor libre. Sobre este tema fueron decisivas las obras de Bebel (*La mujer y el socialismo*, 1883) y de Engels (*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, 1884). Engels afirmaba que la familia individual moderna se funda en la esclavitud doméstica, donde el hombre reviste la función del burgués y la mujer la del proletariado.

En el ámbito católico se desarrollarán también movimientos feministas que subrayan la igual dignidad de la mujer respecto al hombre, y pedirán el derecho al voto, una educación mejor, más oportunidades profesionales, y un sistema jurídico que proteja a las familias, y en particular a la mujer casada y madre.

El programa de los movimientos feministas del siglo XIX se puede resumir en los siguientes puntos: derecho al voto (aunque en algunos países, grupos anticlericales y socialistas se opusieron por miedo al voto femenino católico y moderado); el acceso a la educación secundaria y superior; el acceso a los mismos campos de trabajo de los hombres (en algunos casos, con un desprecio tácito o explícito del trabajo doméstico); y, finalmente, algunas reivindicaciones en el ámbito de la sexualidad. Respecto a este último punto, el feminismo liberal habla del «derecho» al divorcio y al control artificial de los nacimientos. El feminismo católico, en cambio, rechazaba el divorcio, el malthusianismo y la irresponsabilidad sexual. Junto con otros movimientos de inspiración cristiana, se proponen programas de elevación moral y de lucha contra la prostitución.

La Primera Guerra Mundial marca una etapa importante en la historia del feminismo. Muchas mujeres se vieron obligadas a ocupar puestos habitualmente reservados a los hombres, y la sociedad

en su conjunto se dio cuenta de que las mujeres podían desempeñar satisfactoriamente otros roles además de los tradicionales de la enseñanza, de la salud y del cuidado de la familia. Paralelamente, el inicio del siglo coincide con la difusión a nivel popular de una mentalidad neo-malthusiana, que interpretaba como un progreso la separación artificial entre sexo y natalidad, que obviamente influirá sobre la condición histórica de las mujeres.

En la segunda parte del siglo nos encontramos frente a un feminismo más revolucionario, basado ideológicamente en la psicología freudiana y en algunas de las teorías sociológicas de la Escuela de Frankfurt. Entre las inspiradoras de este segundo feminismo hay que mencionar a una escritora francesa de gran influjo: *Simone de Beauvoir (1908-1986)*. Según la compañera de Sartre, a la mujer sólo le queda el ámbito de lo corporal, de lo natural, de la pasividad, mientras que los hombres desempeñan un papel activo que transforma la sociedad. Históricamente, la mujer ha aceptado el quedarse relegada al matrimonio y a la maternidad. Simone de Beauvoir propone romper las cadenas biológicas que oprimen a las mujeres: el rechazo de la maternidad, a través del control de la naturaleza y el aborto liberarán a las mujeres de su alienación. Para lograr construir una sociedad igualitaria es necesario que las mujeres gocen de la misma libertad sexual que los hombres, que terminará con la familia tradicional y equiparará económicamente los dos sexos. Como se ve, Beauvoir es favorable a un feminismo igualitario, que considera el modelo masculino como normativamente superior.

La antropología reductiva de Beauvoir estará en los orígenes del *feminismo radical*: este feminismo se caracteriza por la centralidad de la sexualidad, considerada como fuente de opresión de la mujer. Partiendo del eslogan «Lo personal es político», tratan de resolver políticamente el problema de la subordinación de la mujer en la sociedad. Entre las principales sostenedoras del feminismo radical se encuentra Sulamith Firestone, quien afirma que la causa de la opresión de las mujeres es su fertilidad. La liberación se producirá cuando se destruyan las estructuras de poder creadas por la naturaleza y reforzadas por los hombres. Si los obreros deben apropiarse de los medios de producción, las mujeres tienen que controlar los medios de reproducción, mediante la tecnología genética (*The Dialectic of Sex*, Bantham, New York 1972). En esta misma corriente feminista hay quienes se alejan

de esta visión excesivamente biologista. Por ejemplo, Kate Millet considera que el objetivo de la lucha feminista debe ser la destrucción del *patriarcado*, es decir las estructuras sociales, económicas y culturales que han consolidado la posición privilegiada de los hombres en la sociedad (*Sexual Politics*, Doubleday, New York 1970). El patriarcado se convierte en esta corriente de pensamiento en la clave para interpretar la historia de la humanidad, que ya no sería una lucha de clases, como propone el marxismo, sino una lucha de sexos dominada por el hombre, en el que siempre se ha producido la explotación de la mujer. Esta actitud radical trae consigo la destrucción de las instituciones: familia, iglesia y academia son abolidas, en cuanto manifestaciones o derivaciones de la sociedad patriarcal. Se trata de una versión feminista de la lucha contra el «sistema» de la Escuela de Frankfurt. Un modo de liberación de las mujeres es el rechazo de la heterosexualidad y la creación de una sexualidad femenina mediante el celibato, el auto-erotismo y el lesbianismo.

El feminismo radical es una auténtica «ideología»: siendo consecuentes con el eslogan «lo personal es político» pretenden transformar el espacio íntimo del hogar y de la familia en un espacio público, constituyéndose así en un nuevo totalitarismo. Nuria Varela lo afirma sin ambages: «El interés por la sexualidad es lo que diferencia al feminismo radical, tanto de la primera, como de la segunda ola feminista. Para ser radicales no se trata sólo de ganar el espacio público (igualdad del trabajo, la educación o los derechos sociales y políticos) sino que también es necesario transformar el espacio privado»[4]. Como bien dice Jesús Trillo-Figueroa, «el feminismo ideológico considera que la convicción más profundamente arraigada en nuestra cultura es la del dominio sexual, porque en él se cristaliza el concepto más elemental de poder: el poder del patriarcado en nuestra sociedad. En las civilizaciones históricas, por tanto, el sexo es una categoría social determinante... La libertad sexual de esta forma se convierte en el centro revolucionario. El matrimonio se identifica entonces como fuente de opresión, y se reivindica el irrenunciable placer sexual de las mujeres (...). Esta concepción es la que dará lugar a que se considere que la liberación sexual debe luchar

[4] N. VARELA, *Feminismo para principiantes*, Ediciones B, Barcelona 2005.

por la emancipación de la heterosexualidad (...). Llegados a este punto, es cuando surge la nueva identidad de la feminidad con la reivindicación del lesbianismo»[1].

El *feminismo radical* marca el paso del feminismo de la segunda mitad del siglo XX. Coherentemente con el eslogan «lo personal es político», proponen reformas legales a favor del aborto y la contracepción. En Francia obtienen la despenalización del aborto en 1975, apoyados por los partidos de izquierda. En los inicios del siglo XXI, sus luchas políticas van en la dirección de la destrucción de la familia, con la pretensión de legalizar los «matrimonios» de personas del mismo sexo.

El *feminismo psicoanalítico* sostiene que las raíces de la opresión de la mujer, más que en la sexualidad, residen en su *psiche*. Hay que superar las consecuencias del complejo de Edipo, que relega a la mujer a un rol secundario en la sociedad. Según Nancy Chodorov, la participación en los trabajos masculinos equipararían los roles de los sexos en la sociedad. Otros exponentes de esta corriente consideran que la principal forma de resistencia contra las consecuencias del complejo de Edipo es la «independencia erótica» femenina, es decir la homosexualidad.

Otra versión del feminismo, muy ligado a las corrientes que acabamos de presentar, es el *feminismo marxista-socialista*, que encuentra dos fuentes de opresión: la clase social y el sexo. La derrota del capitalismo no traerá necesariamente la igualdad de los sexos, ya que la lucha entre los sexos tiene una propia dinámica. Juliet Mitchell afirma que la revolución tiene que lograr la derrota de los hombres. La condición de la mujer está determinada por las estructuras de producción, de reproducción, por la sexualidad y por la socialización de los hijos. Es urgente cambiar las estructuras capitalistas y patriarcales, para llegar a la liberación femenina (*Woman's Estate*, Vintage, New York 1973).

Por su parte, el *feminismo liberal-reformador* es la tendencia más relacionada con el primer feminismo. Trabajan dentro de las instituciones y quieren una reforma jurídica que elimine las discriminaciones. Un libro de Betty Friedan —*The feminine mystique*, W.W. Norton, New York 1963— obtuvo un gran éxito.

---

[1] J. Trillo-Figueroa, *La ideología invisible. El pensamiento de la nueva izquierda radical*, Libros libres, Madrid 2005, p. 291.

En sus páginas, Friedan hacía una crítica despiadada del ama de casa. El mundo verdadero es el profesional, competitivo, que hasta ahora ha sido dominado por los hombres. El hogar es un «confortable campo de concentración», del cual hay que liberarse. De lo dicho se desprende que Friedan comparte la visión machista de la sociedad de Simone de Beauvoir: el mundo normativo es el de los hombres. Posteriormente, Betty Friedan se moderará en sus afirmaciones y recuperará una visión positiva del rol propiamente femenino en la familia y en la sociedad.

El feminismo liberal-reformador, coherentemente con sus raíces liberales, habló de los «derechos sexuales» del aborto y del control artificial de los nacimientos, de la necesidad de una nueva concepción del matrimonio y de la ampliación de la legislación del divorcio.

Para terminar esta rápida visión de las principales corrientes feministas, debemos referirnos al *feminismo teológico*. A lo largo del siglo XX ha habido una relación creciente entre feminismo y teología. En el ámbito protestante se pedirá desde el fin del siglo XIX una mayor participación de las mujeres en la vida de las respectivas iglesias. En 1958, 44 grupos religiosos pertenecientes al Consejo Mundial de las Iglesias habían aceptado el sacerdocio para las mujeres. En la Iglesia Católica ha habido una presión de parte de algunos teólogos del área germánica y anglosajona, pero la Jerarquía reaccionó con fortaleza doctrinal afirmando que en la voluntad misma del Fundador de la Iglesia, Jesucristo, se establecía que el sacerdocio ministerial estaba reservado exclusivamente a los varones.

En el ámbito de esta corriente hay quien desea «depurar» la tradición bíblica cristiana de los elementos machistas (teología feminista reformadora); quien desea transformar la tradición cristiana y llegar a una post-cristiandad feminista (teología feminista revolucionaria); y, finalmente, quien desea crear una nueva religión femenina, la «religión de la diosa».

En los últimos años, el feminismo radical presenta una nueva cara con la ideología del género (en inglés, *gender*). Esta ideología distingue entre las diferencias sexuales biológicas (sexo) y los roles que la sociedad atribuye a los hombres y a las mujeres (género). Las funciones femeninas tradicionales, como la maternidad, serían sólo construcciones culturales y no algo natural.

Dado que las culturas están sometidas a una continua evolución, también los roles atribuidos a los sexos deben cambiar, sobre todo si se tiene en cuenta que la cultura precedente privilegiaba al sexo masculino, configurando una sociedad estructurada en torno al patriarcado. Según los fautores de la ideología del género, se deben abolir las diferencias entre los sexos: masculinidad y feminеidad no tienen ningún papel natural específico. Para ello, hay que borrar del lenguaje toda huella de «sexismo». En este sentido, la ideología del género utiliza muchos de los conceptos de la filosofía deconstruccionista: si no existe más realidad que el lenguaje, los cambios semánticos deben conllevar cambios institucionales. De aquí se deriva que términos como familia, maternidad, procreación, heterosexualidad no tienen referencias naturales, sino que son sólo productos culturales «biologizados». Las sociedades deben asumir los cambios culturales en curso, y los poderes públicos tienen la obligación de reestructurar la sociedad con criterios que vayan de acuerdo con la ideología del género. Consecuencia de esta reestructuración será la equiparación de los «matrimonios» entre homosexuales y las familias «alternativas» con los matrimonios heterosexuales abiertos a la procreación.

La ideología del género, influida por algunas corrientes marxistas, niega la existencia de una naturaleza humana y tiende a una lectura de los derechos humanos radicalmente diversa de la que inspiró su protección en las legislaciones modernas. No se trata ahora de luchar por los derechos de la mujer, sino de estructurar la sociedad negando las consecuencias de una naturaleza humana entendida en sentido normativo. Como bien señala Michel Schooyans, «está claro que en el ámbito de la discusión sobre qué es innato y qué adquirido, sobre lo que proviene de la naturaleza y lo que viene de la cultura, la ideología del género niega cualquier posibilidad de existencia a lo innato y natural. Entre lo masculino y lo femenino no hay solución de continuidad y, entre los dos, el punto medio o equidistante está representado por el hermafroditismo. La idea misma de diferencias naturales causa horror, por lo que estas diferencias *deben* ser abolidas. El resultado es que no hay nada más antifeminista que las feministas radicales que quieren eliminar la especificidad femenina y reducir todo comportamiento a *papeles* cuyos actores serían intercambiables, del

mismo modo como los engranajes —según la metáfora leninista— permiten el funcionamiento de una máquina»[6].

El feminismo descrito en los párrafos anteriores es uno de los movimientos culturales de influjo más vasto en las categorías mentales contemporáneas. Partiendo de reivindicaciones justas, se llegó a defender aberraciones que lesionaban la dignidad humana de la mujer, de la familia, y por ende de toda la sociedad humana[7].

Hay que añadir que durante el siglo XX el feminismo cristiano continuó su lucha a favor de la dignidad de las mujeres. Figuras literarias y filosóficas como Edith Stein o Gertrud von Le Fort han escrito ensayos valiosos. Juan Pablo II se ocupó del feminismo en diferentes documentos, y en particular en la Exhortación Apostólica *Mulieris dignitatem*. El feminismo cristiano contemporáneo permanece fiel a la tradición de una religión que, afirmando la igual dignidad de mujeres y hombres en cuanto hijos de Dios, revolucionó las categorías culturales machistas de la Antigüedad. Todavía hoy se observan diferencias sustanciales en lo que se refiere al respeto de la dignidad femenina entre países de tradición cristiana y las áreas de influjo musulmán.

En la actualidad, diversos autores —muchos de ellos inspirados en la antropología cristiana— proponen un *feminismo de la complementariedad*. Las luchas sostenidas por las mujeres para ocupar un mayor espacio público eran justas en sí mismas. Lo que no resulta acertado es la tendencia a la imitación del modelo masculino de la vida, que derivó después en la pérdida de la identidad sexual. La feminidad posee valores específicos —en primer lugar, la capacidad de acogida del otro, la connaturalidad con el «cuidado» de otra persona, manifestada en su apertura a la maternidad (no sólo entendida biológicamente)— que han de hacerse presentes en todos los ambientes de la vida social. En complementariedad con lo específico masculino, dicho feminismo ayudaría notablemente a una humanización de las relaciones sociales y a un perfeccionamiento sereno de nuestras existencias individuales[8].

---

[6] M. SCHOOYANS, *Nuevo desorden mundial*, San Pablo, Alba 2000, p. 47.

[7] Para una visión histórica del feminismo, cfr. G. SOLÉ ROMEO, *Historia del feminismo (siglos XIX y XX)*, EUNSA, Pamplona 1995. En nuestra exposición hemos seguido este trabajo.

[8] Cfr. A. APARISI y J. BALLESTEROS (eds.), *Por un feminismo de la complementariedad*, EUNSA, Pamplona 2002.

5. Los neomalthusianismos

En el conjunto de las ideas que forman la cultura contemporánea ocupa un puesto importante la mentalidad antinatalista, que tiene raíces culturales lejanas en el tiempo. En 1798 *Thomas Robert Malthus (1766-1834)* escribió un célebre *Ensayo sobre los principios de la población*. Desde una óptica ilustrada, Malthus se proponía indagar sobre la siguiente cuestión: «Ha sido dicho que hoy se decide sobre un gran problema, si el hombre de ahora en adelante caminará siempre más rápidamente hacia una mejoría ilimitada y hasta este momento impensable, o si será condenado a una perpetua oscilación entre felicidad y sufrimiento y a encontrarse siempre, también después de los esfuerzos más intensos, a una distancia inconmensurable del objetivo deseado»[9]. Según el economista inglés, la causa principal que mantiene a la humanidad lejana de un estado de perfección es la desigualdad entre el crecimiento de la población y el crecimiento de la producción. En concreto, la población crece en progresión geométrica (1, 2, 4, 8, 16...), mientras que la producción crece en progresión aritmética (1, 2, 3, 4, 5...). La solución al problema que causa esta desigualdad es «la abstención del matrimonio, temporal o permanente, con una conducta estrechamente moral respecto al sexo durante todo el periodo de espera»[10].

Aunque las previsiones de Malthus se revelaron falsas, ya que la producción mundial aumentó en modo impensable gracias al progreso tecnológico, sobrevive una mentalidad neomalthusiana, que tiene diversos ingredientes ideológicos. Si el influjo del feminismo, recién estudiado, es importante, las teorías freudianas que reducen el hombre a la libido, junto a las de la revolución sexual, proveían de razones «científicas» para separar radicalmente la actividad sexual de la procreación. Un papel relevante en la difusión de la mentalidad anticonceptiva es el de *Margaret Sanger*, que en 1932 funda la I.P.P.F. (*International Planning Parenthood Federation*). Sanger propondrá políticas eugenésicas, que se asemejan mucho a las implementadas en esa

---

[9] T. MALTHUS, *Saggio sul principio di popolazione*, Einaudi, Torino 1977, p. 7.

[10] *Idem*, p. 225. Cfr. L. CANTONI, *Il problema della popolazione mondiale e le politiche demografiche. Aspetti etici*, Cristianità, Piacenza 1994.

misma época por el nazismo hitleriano. Dicha fundación, junto a otras creadas posteriormente, difunden una mentalidad contraria a la vida humana, y constringen a los países del Tercer Mundo a poner en práctica políticas demográficas que violan los más elementales derechos del hombre y que manifiestan la supervivencia del imperialismo colonialista. En el Primer Mundo, las legislaciones permisivas que legitiman crímenes como el aborto o la eutanasia evidencian una de las incongruencias de la etapa final de la Modernidad: de la felicidad prometida con la afirmación de la autonomía absoluta del hombre se excluyen a los seres estructuralmente más débiles: los no nacidos y los ancianos enfermos. No todos tienen derecho a la felicidad, como en la sociedad de los privilegios del *Ancien Régime*[11].

6. La ecología

Junto al feminismo y a la mentalidad anticonceptiva, la ecología ocupa un puesto central en el horizonte cultural contemporáneo. El degrado evidente del ambiente natural, fruto de los abusos de la sociedad tecnológica, despertó en las última décadas del siglo XX la conciencia ambientalista. La ecología no es un movimiento homogéneo. En las siguientes páginas se presentarán brevemente las principales corrientes de este movimiento cultural.

Las concepciones fundamentales de la relación entre el hombre y la naturaleza, según J. Ballesteros, pueden resumirse en tres corrientes culturales: el antropocentrismo tecnocrático, que considera al hombre como independiente de la naturaleza; el biologismo, que ve en el hombre sólo un animal más desarrollado que los otros; y el pensamiento de inspiración monoteista, que contempla al hombre como parte de la naturaleza, pero al mismo tiempo lo considera imagen de Dios, y por lo tanto por encima de la naturaleza.

La primera posición se inicia en los primeros siglos de la Modernidad. Tanto Descartes como Francis Bacon —los dos padres

---

[11] Sobre la relación entre ecología y población, cfr. M. FERRER REGALES e A. PELÁEZ LÓPEZ, *Población, Ecología y Medio Ambiente*, EUNSA, Pamplona, 1996; E. COLOM, *Ecologia e popolazione*, en «Annales Theologici» 12 (1998), 485-531.

de las corrientes filosóficas más características de la época moderna, el racionalismo y el empirismo— sostienen que el conocimiento sirve no para contemplar la verdad o para entender el sentido de la existencia humana, sino sobre todo para dominar la naturaleza: *scientia propter potentiam*. Por otra parte, la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, y la identificación del hombre con su alma hacía posible que se pudiese contemplar el cuerpo y el mundo material como mero objeto, como materia que debía ser dominada por la inteligencia humana.

Ligada a esta concepción se encuentra el mito del progreso, tan querido por los ilustrados. El avance del dominio del hombre sobre la naturaleza —en otras palabras, el progreso técnico hecho posible por la ciencia moderna— mejoraría siempre las condiciones de vida. La Ilustración, desde esta perspectiva, desembocará en la tecnocracia optimista de Saint-Simon y en el positivismo de Comte. La difusión de esta mentalidad en Occidente y el progreso efectivo de la técnica creó la sociedad tecnológica, tan criticada por la Escuela de Frankfurt. Como señala Ballesteros, «esta mentalidad tecnocrática presuponía la idea de la infinitud de recursos como material disponible ilimitadamente para la producción (...) El ser humano es visto como un ser activo, cuya actividad se concreta sobre todo en la producción técnica de mercancías»[12].

Según esta corriente cultural, el problema ecológico se resuelve en virtud de la ciencia y de la técnica: no es un problema ético sino de naturaleza económica y tecnológica. Lamentablemente, los hechos desmienten el optimismo del antropocentrismo tecnocrático, que no ha sido capaz de frenar las guerras —principal factor de devastación ecológica—, el hambre y el degrado del medio ambiente.

Si en esta corriente cultural se esconde una actitud prometeica, en donde la relación del hombre con la naturaleza no es de cuidado y administración sino de un dominio del hombre sobre el ambiente que se proclama absoluto —el *ius abutendi* del derecho romano—, en el biologismo se considera que el hombre es un mero elemento del ecosistema, negando por lo tanto su dignidad que lo pone al mismo tiempo dentro y por encima de la na-

---

[12] J. BALLESTEROS, *Ecología personalista*, Tecnos, Madrid 1995, p. 18.

turaleza material. En el biologismo, además, predomina una actitud pesimista acerca del futuro de la especie humana, que veremos a continuación.

Pocas páginas atrás nos referíamos a la doctrina de Malthus, la cual, para hacer frente a las necesidades crecientes de la especie humana, no veía otra solución que la disminución de la población. Darwin y Spencer seguirán el camino trazado por Malthus, considerando que la lucha por la vida y por la supervivencia de los más aptos es una cosa fatal en el mundo de la naturaleza, y por lo tanto también en el mundo humano, no específicamente diverso del primero. Esta posición de homologación del hombre con la naturaleza será radicalizado por los sostenedores de la *deep ecology*. Según ellos, la eliminación de vidas humanas es indispensable para la subsistencia de la vida en general. Para Devall y Sessions[13], el monoteísmo tiene la culpa del actual degrado ambiental, porque sostiene la superioridad del hombre sobre la naturaleza. Esta afirmación monoteística ha roto los lazos sagrados del hombre con la tierra y ha abierto las puertas al capitalismo, al imperialismo y al fascismo. Estos autores, que han tomado algunos elementos del taoísmo y del budismo, defienden un «igualitarismo biocéntrico» opuesto al «chauvinismo humano». En este contexto, el modelo antropológico preferido por los ecologistas profundos es el del salvaje que vive en íntimo contacto con la naturaleza. En esto consiste la «calidad de vida», que se alcanza sólo con una disminución drástica de la población humana.

El elemento más característico de la *deep ecology* es la total devaluación del valor de la persona humana. Si para los autores citados «la prosperidad de la vida no humana exige una disminución de la población humana»[14], para William Aiken «una mortalidad humana masiva sería una buena cosa. Nuestro deber es provocarla. El deber de nuestra especie de cara al medio ambiente es eliminar el 90% de nuestros efectivos»[15].

Después de la afirmación de la autonomía absoluta del hombre, en alguna corrientes extremas surgidas en la crisis de la cul-

---

[13] Cfr. B. DEVALL - G. SESSIONS, *Ecologia profonda. Vivere come se la natura fosse importante*, Abele, Torino 1989.

[14] Idem, p. 78.

[15] Citado por A. BERQUE, *Medance. De milieux en paysages*, Reclus, Montpellier 1990, p. 63.

tura de la Modernidad, el hombre es puesto al nivel de las plantas y de los animales.

El ecologismo personalista diverge del antropocentrismo tecnocrático y también del biologismo: el hombre es una parte de la naturaleza, pero al mismo tiempo está dotado de una excelencia propia que lo coloca por encima del mundo material. La relación humana con la naturaleza no es de dominio abusivo, sino de cuidado y administración: la naturaleza está al servicio del hombre, único ser querido en sí mismo por el Creador. Lo esencial no es la defensa de los «derechos» de los seres no humanos frente a los humanos, sino el establecer las condiciones biológicas que garanticen una vida digna a todos los seres humanos. La naturaleza no tiene recursos ilimitados; por eso es necesario tratarla con cuidado, administrándola sabiamente. En este sentido, el hombre es el principal recurso, porque puede usar su inteligencia para encontrar más recursos. El ecologismo personalista critica la mentalidad consumista, y propone una actitud frente a la naturaleza que no sea exclusivamente económica: la naturaleza es también fuente de gozo estético y de perfeccionamiento espiritual. El hombre es superior a la naturaleza, pero al mismo tiempo depende de ella para su supervivencia. Esto implica un sentimiento de solidaridad con el ambiente, una conciencia de los límites de la condición humana, y una participación de la criatura en el gobierno providencial de Dios[16].

7. El retorno de lo sacro

Antes de terminar esta tercera parte de nuestro curso, haremos una breve referencia a los nuevos movimientos religiosos contemporáneos, que manifiestan un retorno a lo sacro, aunque dicho retorno no está libre de ambigüedad.

El proceso de secularización no significa la eliminación de la dimensión religiosa del hombre. A lo largo de los capítulos precedentes hemos mostrado como la visión trascendente de la vida basada —al menos en Occidente— en la revelación cristiana, fue sustituida por otras cosmovisiones que fungían de re-

[16] Para profundizar en las consecuencias políticas y sociales del ecologismo personalista, reenvío al lector al libro de Ballesteros más arriba citado.

ligiones sustitutivas o religiones seculares. Con otras palabras, ha habido en la Modernidad procesos de absolutización de lo relativo, que trataron de ofrecer una explicación total del hombre y de la historia a través de perspectivas unilaterales. Recordemos, como ejemplos más significativos, la absolutización de la razón científica en la Ilustración y en el positivismo, del sentimiento en el romanticismo, de la economía entendida en un sentido materialista en el marxismo. Tales explicaciones globales tenían la pretensión de sustituir las «razones» de la fe por elementos meramente humanos y naturales. Las tragedias del siglo pasado —en particular las dos guerras mundiales— abrieron un espacio al relativismo que desconfía de toda explicación global (como las propias de las ideologías), de todo valor moral absoluto y de toda verdad objetiva.

Sin embargo, en un mundo donde parecía que no había más sitio para lo sobrenatural y trascendente, durante las últimas décadas abundan nuevas formas de religiosidad, de espiritualidades alternativas, e incluso crecen los adherentes a círculos mágicos y esotéricos. Si por un lado este proceso manifiesta que el hombre es un ser religioso y que su sed de penetrar en los misterios de la vida es insuprimible, por el otro la oferta religiosa contemporánea es tan rica y variada que impide una lectura simplista de este «retorno a lo sacro».

Si entedemos por secularización «un proceso cualitativo por el cual la religión se margina y determina cada vez en menor medida las grandes decisiones culturales, morales y políticas»[17], la misma secularización facilita el éxito de formas religiosas nuevas que no pretenden orientar la cultura o que no cuentan con los instrumentos aptos para hacerlo. Por otra parte, la secularización favorece la transformación de la religión en vaga religiosidad: en vastos sectores de la sociedad occidental contemporánea asistimos a un proceso de desinstitucionalización de la religión, es decir a la difusión del *believing without belonging* (creer sin pertenecer). Por eso el retorno de lo sacro no significa una vuelta de las masas a las Iglesias institucionales tradicionales que ostentan un cuerpo dogmático objetivo y que enseñan una moral que deriva de las verdades religiosas.

---

[17] M. Introvigne, *Il sacro postmoderno*, Gribaudi, Milano 1996, p. 16.

El relativismo imperante en la cultura contemporánea ayuda a comprender la «dispersión» religiosa: si no se puede conocer una verdad última y fundamental, tampoco las religiones pueden proveer certezas firmes. Esto explica las migraciones de una confesión a otra, la experimentación continua y la tendencia al sincretismo: muchas veces se trata de compatibilizar elementos que son por sí mismos incompatibles, como por ejemplo, la fe cristiana con la creencia en la reencarnación. Además, la crisis de los mitos de la Modernidad colocan en el mismo nivel, al menos en algunos sectores sociales, ciencia y magia, medicina y brujería, etc. Una razón «débil», como es la postmoderna, crea un espacio para la magia, el ocultismo y la superstición.

Según Massimo Introvigne, el desborde de las nuevas formas religiosas es un fenómeno que echa sus raíces en la historia de los últimos siglos. Para tratar de poner un poco de orden en el caótico panorama de la religiosidad contemporánea, Introvigne propone una clasificación de los nuevos movimientos religiosos según su grado de alejamiento de la visión católica del mundo, alejamiento que se manifiesta en fases sucesivas de la historia.

La primera fase rechaza la noción de Iglesia, y se podría resumir en el lema «Cristo sí, Iglesia no». Esta primera fase da origen a diversas sectas contemporáneas: las de origen protestante, donde hay una fractura eclesiológica (neo-protestantismo pentecostal y algunos grupos del protestantismo evangélico), y las de origen cristiano, donde hay también una fractura teológica, porque se basan en presuntas nuevas revelaciones, como la de los adventistas

La segunda fase se aleja todavía más de la visión católica del mundo: se rechaza no sólo a la Iglesia sino también al papel de Jesucristo como Salvador. El lema característico de estos movimientos sería «Dios sí, Cristo no». En esta segunda fase, que nace con la Revolución francesa, se expande la influencia de las religiones orientales, y da origen a los cultos orientalizantes contemporáneos.

La tercera fase deja de lado la idea de un Dios personal: «religión sí, Dios no». Esta fase se manifiesta en los movimientos del potencial humano, que culmina con la Cientología.

La última fase rechaza el sentido religioso: «sacro sí, religión no». Se proponen otras formas de contacto con lo sacro, que no son en sentido estricto religiosas: por ejemplo la magia y el espi-

ritismo. A esta última fase pertenece una de las espiritualidades más de moda en los último años del siglo XX, el *New Age*[18].

El *New Age* es muy difícil de definir. Desde un punto de vista psicológico, los *new agers* consideran que ha iniciado una nueva época, la Era de Acuario, que supera la precedente Era del Pez (asociada con el cristianismo). Para sus adherentes, se trata de un nuevo paradigma, de una nueva visión del mundo, que tiene ribetes filosóficos, científicos, económicos y políticos. Sociológicamente, el *New Age* no es una secta ni un movimiento, sino una *network*, vale decir una estructura en forma de red, que carece de organización jerárquica, con encuentros informales, iniciativas no centralizadas, sin figuras de referencia indiscutidas, pero dotada de algunos elementos comunes que no dan origen a una doctrina estructurada sino a una espiritualidad vaga no dogmática. Entre los elementos presentes en esta espiritualidad podemos nombrar los siguientes: a) *relativismo*: no existe una verdad objetiva, sino que cada uno tiene su propia verdad, e incluso cada uno puede crear la propia realidad; b) *rechazo de las religiones organizadas*: si no existe la verdad, ninguna religión puede pretender poseerla. Además, las religiones quiebran la experiencia religiosa de lo cotidiano, dejándola para tiempos y espacios específicos, lejanos del mundo. Por eso, los *new agers* prefieren hablar de espiritualidad, que debe influir en la vida ordinaria; c) *panteísmo*: Todo es una sola cosa. No hay separación entre el Creador y la creatura, entre la naturaleza y el hombre. Este Todo está en continua evolución, y es material y espiritual. Dios no es un ser trascendente, sino conciencia interpersonal, que se encuentra en el inconsciente colectivo. Por medio de distintos métodos, el hombre puede encontrar en contacto con esta conciencia o Mente Universal, a la que pertenecen también plantas y animales. De aquí la asunción, por parte del *New Age*, de algunos postulados de la ecología profunda que critica el antropocentrismo. El panteísmo está relacionado con algunas formas de feminismo: Dios es Padre y Madre, y más en particular, se lo podría identificar con Gaya, es decir la Tierra divinizada. De este panteísmo se deduce la divinización del hombre: todos somos en un cierto sentido Dios[19].

---

[18] *Cfr. ibidem*, pp. 123-128.

[19] Cfr. idem, *New Age and Next Age*, Piemme, Casale Monferrato 2000.

CUARTA PARTE

LA IGLESIA CATÓLICA Y EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Después de haber estudiado las principales corrientes del pensamiento de los dos últimos siglos, analizaremos ahora la relación entre la Iglesia Católica y el mundo contemporáneo. No trataremos aquí de la historia de la Iglesia en cuanto tal, sino solo en lo que respecta a la relación entre fe y procesos culturales. Haremos en consecuencia particular hincapié en el magisterio pontificio de este periodo, dedicando más espacio a los pontificados de Pío XI y de Juan Pablo II, considerados claves en este sentido.

XII

Iglesia, Antiguo Régimen y Revolución. De Pío VII al beato Pío IX

1. Iglesia y cambio histórico

En los primeros capítulos de este libro hemos escrito abundantemente sobre los cambios políticos, sociales, económicos, pero sobre todo culturales que trajo consigo la Revolución Atlántica. En este proceso se vio involucrada la Iglesia Católica, que se encontraba plenamente inserta en las estructuras políticas, económicas y sociales del *Ancien Régime*.

La alianza entre el Trono y el Altar, la visión orgánica de la sociedad dividida en tres estados, el intervencionismo económico, eran elementos omnipresentes en una Europa Occidental que tenía una cosmovisión cristiana de la vida. Después de los procesos revolucionarios, estos elementos desaparecieron. Para entender la relación entre la Iglesia y el mundo contemporáneo es necesario que el historiador, el político, el hombre de fe, se haga la siguiente pregunta: estos elementos socio-político-económicos ¿pertenecían al núcleo esencial de la Iglesia en cuanto institución divina fundada por Jesucristo, o eran elementos circunstanciales, históricos, que podían cambiar sin traicionar en nada el depósito de la revelación, que la Iglesia había recibido con el encargo de custodiar fielmente?

Las diferentes respuestas a esta pregunta nos ofrecen la posibilidad de retomar las nociones esbozadas en la primera parte so-

bre el clericalismo, el laicismo y la secularización. Si se responde a la pregunta distinguiendo entre elementos sobrenaturales y elementos históricos accidentales, llegando a la conclusión que los elementos del *Ancien Régime* tan ligados a la Iglesia son del segundo tipo, se abre la posibilidad intelectual para un proceso de desclericalización y de purificación de la memoria histórica, capaz de establecer un diálogo a la vez abierto y crítico entre la Iglesia y el mundo contemporáneo. Si, en cambio, se responde a la pregunta negando toda distinción entre elementos esenciales y elementos históricos circunstanciales, se perpetúa el clericalismo que tiende a condenar en bloque a la Modernidad, provocando como reacción lógica el laicismo, que desearía ver a la Iglesia Católica recluida en las sacristías y en las conciencias, obstaculizando toda manifestación externa y social de la propia fe[1].

Si el primer paso intelectual que se debe dar para aclarar la difícil relación entre la Iglesia y el mundo durante los dos últimos siglos es el de establecer la distinción entre depósito inmutable de la fe custodiado por la Iglesia e instituciones históricas mudables, que pueden encontrarse circunstancialmente unidas a la Iglesia en cuanto institucion histórica —y nuestra postura histórica consiste en afirmar que la estructura política, económica y social del Antiguo Régimen, con sus grandes virtudes y sus grandes defectos era meramente un conjunto de instituciones históricas cambiables—, el segundo paso intelectual fundamental es el de esclarecer la relación entre las nuevas instituciones —el Nuevo Regimen— y la Iglesia en cuanto guardiana de la fe revelada.

Si monarquía absoluta, organización jerárquica de la sociedad, mercantilismo económico, etc., del *Ancien Régime*, son elementos circunstanciales, lo mismo se debería decir del régimen republicano, la separación de poderes, la igualdad legal, las libertades de prensa y expresión, la representación política, etc., respecto al Nuevo Régimen. En principio, estas instituciones no eran contrarias a la fe revelada. Es más, se podría decir —como

[1] El fortísimo anticlericalismo que surgió después de la restauración de algunas instituciones del Antiguo Regimen por parte de Carlos X de Borbón en Francia y que terminara con la revolucion liberal de 1830, así como el trienio constitucional en España (1820-1823), después de la tentativa de Fernando VII de restaurar plenamente el Antiguo Régimen pueden ser leídas desde esta óptica de clericalismo-laicismo.

lo han hecho Guardini y Chesterton[2]— que los grandes ideales de la Modernidad tienen un origen cristiano y que en un cierto sentido son consecuencias de una lectura de la tradición cristiana más coherente que la del Antiguo Régimen. La trilogía revolucionaria *Liberté, Egalité, Fraternité* no es comprensible fuera de un contexto cultural permeado de cristianismo.

En este trabajo imprescindible de criba entre lo divino y lo humano, entre lo sobrenatural y lo natural, ocupa un lugar de relieve la distinción entre las instituciones de Nuevo Régimen en sí mismas consideradas y el fundamento teórico que les dio origen. Aunque se pueden encontrar numerosos espíritus profundamente cristianos y abiertos a la trascendencia en los procesos revolucionarios que conforman la Revolución Atlántica, no se puede ocultar que la fundamentación filosófica última de muchos de estos procesos, como hemos señalado con insistencia en la segunda parte de este curso (La Modernidad ideológica), es la pretendida autonomía absoluta del hombre, con la consecuencia necesaria de la libertad de conciencia entendida en sentido liberal, que en los casos más extremos niega la existencia de un orden moral objetivo. En este proceso, el hombre termina por autonombrarse árbitro de los valores.

Estudiando las distintas posiciones intelectuales de los católicos respecto a la cultura de la Modernidad, es posible hacer una clasificación, aunque corriendo el riesgo del esquematismo. Además del grupo mayoritario de cristianos que carecen de una formación específica y que se consideran plenamente fieles a las enseñanzas de la Iglesia, hay un grupo que podemos definir de sensibilidad tradicionalista, que ve en la sociedad pre-revolucionaria la forma *par excellence* de organizar las relaciones sociales. La violencia de los procesos revolucionarios, los ataques contra la Iglesia, contra sus ministros y sus bienes hicieron que muchos llegaran a la conclusión que la Modernidad es intrínsecamente anticristiana y que las libertades modernas son *semper et ubique* libertades de perdición. En este grupo de sensibilidad tradicionalista se podrían hacer muchas distinciones. La actitud más extrema de este primer grupo es el clericalismo que no hace las distinciones más arriba esbozadas, y que considera la caída del Antiguo Régimen

---

[2] Cfr. R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 99-101; G.K. CHESTERTON, *Orthodoxy*, en *Collected Works*, Ignatius, San Francisco 1986, I, p. 233.

como una tragedia irreparable para el espíritu cristiano. Como consecuencia de esta actitud se estrechan los horizontes culturales: según esta perspectiva, de la fe derivaría sólo una cultura católica, estructurada en torno a instituciones consideradas necesariamente ligadas a la fe, y negando por lo tanto las prerrogativas de la libertad cristiana, que se abre al pluralismo en tantos espacios sociales dejados a la libre iniciativa de los cristianos[3].

Un segundo grupo de católicos son los llamados liberales, que saludan con entusiasmo la llegada de la revolución, y que consideran libertad, igualdad y fraternidad como los frutos sociales de una lectura madura del Evangelio. También aquí habría que hacer distinciones. Algunos intelectuales saben separar las instituciones liberales que salvaguardan los derechos de la persona, de la fundamentación última de estas instituciones, es decir la autonomía absoluta del hombre, que en su raíz misma era anticristiana e incompatible con una antropología de inspiración evangélica. Pero también existen católicos que no hacen tal distinción, y que aceptan también el punto de partida de la Modernidad ideológica, es decir la libertad de conciencia entendida en un sentido liberal[4].

---

[3] En este grupo se pueden encuadrar las teorías políticas que relacionan intrínsecamente monarquía y fe católica, como hacen *De Bonald (1754-1840)* e *De Maistre (1753-1840)*, o el grupo de eclesiásticos llamado los *zelanti*, que no querían cambiar nada en la estructura social de los Estados Pontificios y en las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante los pontificados de Pío VII, León XII, Pío VIII y Gregorio XVI, o la actitud de cinco obispos legitimistas, nombrados por Luis XVI antes de la Revolución francesa, y que no dieron su dimisión cuando Pío VII la requirió como medio de pacificación en las relaciones con la Francia napoleónica. Más recientemente, la *Action française* de Maurras reproponía la alianza entre la Iglesia y el poder político. En realidad, según la visión agnóstica de Maurras, la religión sería solo un *instrumentum regni* en las manos del poder político.

[4] La reestructuración del mapa político europeo después del Congreso de Viena en 1815 explica en parte el surgir de grupos católicos de tendencias liberales. Bélgica, de mayoría católica, pasaba a depender de la Holanda oficialmente calvinista; gran parte del territorio de Polonia, de la Rusia ortodoxa; los católicos irlandeses continuaban bajo la soberanía de la anglicana Inglaterra. El cambio de estructuras políticas debería traer también la libertad religiosa para los católicos de dichas naciones. En Bélgica se llevó adelante una política unionista entre católicos y liberales, con el tibio consentimiento de Roma. En Polonia, la revolución de 1830, que llevará a una efímera independencia, fue combatida por el breve de Gregorio XVI *Supremo Anno* (VI-1831); el mismo Papa se veía atacado por los liberales en los Estados Pontificios, y Gregorio XVI consideró más oportuno tratar con el zar Nicolás I, pidiendo garantías para los católicos, pero oponiéndose al movimiento revolucionario. En las islas británicas, gracias a la política del irlandés O'Connell, se llegará a las leyes de 1829 que permitían el acceso a los cargos electivos a los católicos irlan-

2. Gregorio XVI y el Beato Pío IX

Los pontificados de *Pío VII (1800-1823), Leon XII (1823-1829), Pío VIII (1829-1831), Gregorio XVI (1831-1846)* y sobre todo el del *Beato Pío IX (1846-1878)* se deben enmarcar en este difícil contexto cultural. La primera condena pontificia del liberalismo en cuanto visión del hombre que se autofundamenta, es la contenida en la encíclica *Mirari vos*, de Gregorio XVI, promulgada el 15 de agosto de 1832, en la cual se identificaba la ideología liberal con el naturalismo, es decir con la afirmación de las realidades humanas como últimas, desconectadas de cualquier instancia trascendente. El Papa reivindicaba para sí, es decir para el sucesor de Pedro, el gobierno de la Iglesia universal, rechazando los intentos de transformarla en una institución humana moderna, condenaba las doctrinas contrarias al celibato sacerdotal y a la indisolubilidad del matrimonio y el indiferentismo religioso como consecuencia de la liberal libertad de conciencia. En este contexto se coloca también la condena a la libertad de prensa, es decir a la libertad entendida como un medio para difundir doctrinas erróneas. En el ámbito político, Gregorio XVI auspiciaba un retorno a la concordia entre príncipes y sacerdotes, unidos en el servicio a la Iglesia y al Estado.

El documento pontificio más emblemático del enfrentamiento con los movimientos intelectuales de la Modernidad ideológica es el *Syllabus* del Beato Pío IX, que era nada menos que una condena global a todas las libertades modernas. Promulgado junto con la encíclica *Quanta cura* en diciembre de 1864, este documento ha sido interpretado en distintas formas, y no ayudó a su comprensión el hecho de que el Papa se encontrase en una

---

deses, aunque con algunas limitaciones. En Francia el catolicismo liberal, mucho más radical —la política unionista de Bélgica era una simple estrategia política, y la conducta de los católicos polacos e irlandeses era sobre todo una política patriótica—, fue capitaneado por Felicite de Lamenais, que iniciando con actitudes ultramontanas, pasó por un período liberal sin romper con la Iglesia, y terminó su vida en 1854 fuera de la Iglesia Católica. Junto a Montalembert y a Lacordaire funda en 1830 el periódico *L'Avenir*, que tenía como lema *Dieu et Liberté*. En sus páginas defendían la separación entre Iglesia y Estado y el uso de las libertades modernas para hacer apostolado cristiano, pero sin distinguir el fundamento antropocéntrico de estas libertades. Gregorio XVI, en la encíclica *Mirari vos*, condenó muchas posiciones defendidas por el periódico, sin nombrarlo explícitamente. Lacordaire y Montalembert, católicos ejemplares, obedecieron sinceramente a Roma.

situación política difícil, como señor temporal de los Estados Pontificios, amenazados por el proceso ya irreversible de la unidad de Italia, que habría puesto fin al poder temporal de los Pontífices en 1870. Dejando, sin embargo, de lado circunstancias históricas particulares, el Beato Pío IX condenaba no la libertad, sino el pretendido fundamento último de la libertad moderna, que era el naturalismo o el principio tantas veces mencionado en estas páginas de la autonomía absoluta del hombre. Además hay que añadir que la estrucutura del *Syllabus* —80 proposiciones breves con referencias a más de 30 documentos del magisterio, referencias necesarias para entender el contexto de las condenas— no era la más adecuada para una fácil comprensión del texto, y las simplificaciones de la doctrina pontificia a favor y en contra surgieron al día siguiente de su publicación. El rechazo a las libertades aplicadas del liberalismo se entiende si se toman estas libertades como consecuencias necesariamente unidas al principio erróneo que estaba en su base. Cierto es que la filosofía política sostenida en las declaraciones oficiales de la Iglesia eran todavía la del pensamiento medieval, y que quizá hubiera sido deseable una mayor distinción entre instituciones concretas y fundamentación ideológica errónea. Pero teniendo en cuenta el estado de asedio mantenido contra la Iglesia durante el siglo XIX, los Pontífices no podían hacer muchas distinciones, y se imponía, desde un punto de vista estrictamente doctrinal, la condena del naturalismo antropológico, incompatible con la fe revelada.

En los últimos años del pontificado de Pío IX fue convocado el Concilio Vaticano I. En lo que se refiere a nuestro principal interés en estas páginas —el diálogo entre Iglesia y mundo contemporáneo—, el Concilio ofrece elementos de reflexión importantes. Primero de todo, la Iglesia reafirmaba, contra el espíritu de la Modernidad ideológica, la no incompatibilidad entre razón y fe, postulando en cambio la necesaria armonía que debe reinar entre ellas, porque poseen el mismo origen divino. En la Constitución Dogmática *Dei Filius* se afirmaba la posibilidad de un conocimiento racional de Dios, y la necesidad de la gracia para acceder a las verdades de la revelación que superan la capacidad de la razón humana. Pero esta superación no significa que la fe vaya en contra de la razón: hay algunas verdades de fe que no son alcanzables con la sola razón, pero son razonables y no absurdas. Además, el Beato Pío IX tuvo la valentía de definir dogmática-

mente en la Constitución *Pastor Aeternus* la infalibilidad papal en materias de fe y moral cuando habla *ex cathedra*. El Beato Pío IX no tenía respetos humanos, y en medio de un mundo siempre más escéptico en torno a todo lo que superaba el conocimiento sensible, defendía con fuerza y fidelidad la particular asistencia del Espíritu Santo sobre la Iglesia Católica.

Contemporáneamente Pío IX perdía el poder temporal, abriendo un periodo difícil para las relaciones Iglesia-Estado, que se resolverá recién en 1929, durante el pontificado del papa Pío XI.

XIII

De León XIII a Pío XII

1. León XIII

El pontificado de *León XIII (1878-1903)* constituye un cambio importante: distinguiendo la fundación materialista o autónoma de la Modernidad, apreciará muchas de las instituciones modernas, haciendo precisiones y distinciones que algunos años antes era muy difícil hacer. En su vastísimo magisterio se analizaron las principales problemáticas políticas: origen de la autoridad, bien común, naturaleza social del hombre, tolerancia religiosa, etc. León XIII se daba cuenta que los tiempos estaban cambiando. No era suficiente una actitud de condena global, sino que era necesaria una propuesta para el mundo moderno que superase el tradicionalismo que no deseaba cambiar nada. El Papa se propuso presentar a la humanidad, frente a una libertad absoluta y naturalista, la libertad cristiana, libre de los peligros antropocéntricos y autónomos de la Modernidad ideológica[1].

León XIII afrontará también el problema de la cuestión social con su famosa encíclica *Rerum novarum*, que inició el moderno

[1] Entre las numerosas encíclicas que afrontan argumentos socio-políticos, es necesario citar la *Diuturnum* (1881), sobre el origen del poder; *Immortale Dei* (1885), sobre las relaciones entre Iglesia y Estado; *Libertas* (1888), sobre la libertad cristiana.

magisterio social de la Iglesia. Si durante la primera mitad del siglo XIX la atención del magisterio se había concentrado en temáticas político-doctrinales, desde 1848 la situación social se había transformado en insostenible, y después de algunas intervenciones de los papas precedentes, León XIII consideró urgente abordar este problema. Criticando las consecuencias deletéreas del liberalismo salvaje, ponía en guardia a los cristianos de los peligros del colectivismo socialista, proponiendo una organización de las relaciones entre el capital y el trabajo que pusiese en el centro a la persona[2].

Durante su largo pontificado cobró particular importancia el conflicto entre la Iglesia y el estado laicista de la Francia de la III República. Defendiendo la libertad de la Iglesia para desarrollar su papel de salvación en la sociedad, no dudó en animar a los católicos franceses a un *ralliement* con la República, sosteniendo lo opinable de las distintas formas de gobierno —catolicismo y monarquía no poseen ningún vínculo esencial—, y la obligatoriedad por parte de los católicos de trabajar por el bien común de la sociedad a la que pertenecen.

Si el magisterio leonino marca un cambio, siempre en la continuidad de las enseñanzas papales, el Papa, ligado todavía a las doctrinas políticas tradicionales, subrayaba el papel del Estado en la constitución de una sociedad justa, dejando en un segundo plano la necesaria re-cristianización de la sociedad civil, que fuerzas sociales no necesariamente estatales debían llevar adelante[3].

---

[2] Sobre el encuadramiento histórico y sobre los principios teológicos de la *Rerum novarum*, cfr. E. COLOM, *Chiesa e società*, Armando, Roma 1996, pp. 175-271.

[3] Como escribe G. Redondo, «resulta difícil exagerar la importancia de la tarea de León XIII. Se impuso con seriedad eliminar en lo posible la existencia de dos mundos cerrados sobre sí mismos y, en consecuencia, enemigos: la sociedad civil del liberalismo y la sociedad tradicionalista cristiana. El mundo era sólo uno y en él debían vivir juntos todos los hombres. Pero si resulta difícil exagerar la calidad de este empeño, tampoco tiene mayor dificultad señalar hoy sus limitaciones. La más evidente: que León XIII —que, en definitiva, en las cuestiones culturales era hombre de su tiempo— siguió considerando que era decisivo lo que sobre estas cuestiones realizara el Estado. Junto a sus aciertos innegables, en el Papa se mantuvo la idea de que las cuestiones sociales lo importante era lo que llevara a cabo el Estado y no lo que lograra hacer la sociedad misma. No cabe extrañeza ante esta postura: a finales del XIX esta concepción de la vida sociopolítica no era sólo patrimonio de León XIII —o del resto de la jerarquía de la Iglesia...—, sino de todos los gobernantes contemporáneos. Y por supuesto también de los mismos socialistas que a lo que aspiraban era a lograr el control del Estado. Lenin, un socialdemócrata, lo conseguiría en 1917.

2. San Pio X y Benedicto XV

San Pio X (1903-1914) deberá afrontar un problema doctrinal grave, el del modernismo. No es este el lugar para realizar una historia teológica del modernismo. En estas páginas será suficiente afirmar que este movimiento doctrinal surgido en el interior de la Iglesia presentaba la fe como un mero sentimiento religioso, mientras aceptaba el racionalismo y el inmanentismo modernos como cuadros de referencia necesarios para los estudios teológicos y la exégesis bíblica. Se reproponían, en resumidas cuentas, muchos de los elementos del catolicismo liberal ya condenados por Gregorio XVI y el Beato Pío IX. El Papa santo no podía sino condenar estos principios, que ponían en duda la sobrenaturalidad de la Iglesia y de todo el depósito de la revelación. Si el magisterio de León XIII se centraba en el diálogo entre la Iglesia y el mundo, el de San Pío X miraba más hacia el interior de una Iglesia que, en algunos sectores intelectuales, padecía la influencia de la Modernidad ideológica. A través del decreto *Lamentabili* y de la encíclica *Pascendi* (1907), San Pío X reafirmaba la doctrina tradicional —no tradicionalista—[4].

El esfuerzo de León XIII se hizo incluso en su defensa de la sociedad cristiana, desde unos hábitos mentales que mantenían la primacía de los gobernantes sobre los gobernados. Algo que sí era cierto en la peculiar sociedad que es la Iglesia y en lo que afecta a las verdades de la fe y a las normas básicas de las costumbres, podía resultar no tan exacto respecto a la acción de los cristianos en el mundo cara a sus particulares responsabilidades, en relación a la autoridad civil y a sus conciudadanos. No parece muy posible encontrar en la doctrina de León XIII un reconocimiento explícito, por ejemplo, del legítimo pluralismo ante cuestiones temporales ligado a la responsabilidad personal del cristiano. Por supuesto, tampoco sería correcto exigírselo. Con frecuencia se ha aludido ya en estas páginas al progreso de la libertad. Y todo progreso tiene su ritmo» (*Historia de la Iglesia en España*, cit., p. 55).

[4] «San Pío X se enfrentó decididamente con el modernismo en dos documentos bien conocidos: la encíclica *Pascendi dominici gregis* y el decreto *Lamentabili sane exitu* (ambos de 1907). Una nueva intervención del Magisterio viene a ratificar lo apuntado más arriba de que la misión de la Iglesia no es ni política, ni cultural, etc., sino esencialmente religiosa. El Papa entendió con toda razón que era mucho lo que estaba en juego. Y con la ayuda, entre otros, del jesuita y futuro cardenal Billot, no vaciló en redactar y publicar ambos documentos. Al final de la *Pascendi* San Pío X escribió del modernismo que "ninguno se maravillará si lo definimos afirmando que es un conjunto de todas las herejías". La razón de estas palabras hay que buscarla en el objetivo modernista de reducir la fe cristiana a la cultura de la Modernidad. En este sentido la protesta, por ejemplo, de un Alfred Loisy de que él no trataba de hacer teología sino simplemente exégesis, historia bíblica, y que, por tanto, no entendía el por qué de las condenas, quizá no pueda ser calificada de insincera, pero sí de entrañar un error profundo (quizá, una ignorancia) de las bases últimas del pensamiento científico y del carácter original de la Revelación Cristiana» (*Ibidem*, p. 58).

Por el momento, el peligro parecía superado, aunque posteriormente Pío XII y Pablo VI tendrán que enfrentarse con movimientos teológicos neo-modernistas.

Con la llegada de la primera conflagración mundial y el difundirse de sistemas totalitarios que negaban la dignidad humana, los Pontífices alzan la voz en defensa no solo de la libertad pisoteada de la Iglesia, sino de la persona humana sin distinción de raza, cultura, religión o nacionalidad. *Benedicto XV (1914-1922)* realizará llamadas cada vez más urgentes a la paz internacional, basándose en los derechos de las naciones y de las personas. Pero queríamos en este capítulo detenernos en el pontificado de *Pío XI (1922-1939)*, durante el cual se pusieron de manifiesto muchos procesos políticos y económicos surgidos en el seno de la crisis de la cultura de la Modernidad.

3. Pío XI

a) *El programa de su pontificado*

Pío XI se tomó un poco de tiempo para publicar su primera encíclica, en donde exponía su programa de acción. La *Ubi arcano* verá la luz el 23 de diciembre de 1922. En sus páginas, el Papa hacía un análisis de la situación del mundo a él contemporáneo. Un mundo que había acabado de salir de una terrible guerra internacional, pero un mundo que al mismo tiempo todavía no había encontrado la verdadera paz: «Pero es preciso, ante todo examinar la grandeza y la gravedad de este mal e indagar después las causas y las raíces, si se quiere, como Nos queremos, poner el oportuno remedio. Y esto es lo que por deber de Nuestro Apostólico oficio Nos proponemos comenzar con esta Encíclica, y esto es lo que nunca cesaremos de procurar después de toda la solicitud de Nuestro ministerio pontifical»[1].

Una vez establecida la necesidad de encontrar la causa, Pío XI hace una enumeración de los males del mundo: hay desórdenes

---

[1] AAS 14(1922), p. 676. Incluiremos las referencias de AAS, y la traducción de todos los textos de Pío XI la hemos tomado de la *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios (Concilio Vaticano II)*, traducción e índices por Mons. Pascual Galindo, Acción Católica Española, Madrid 1967.

internacionales, porque la conflictividad entre las naciones no disminuyó después de la Paz de Versalles; hay desórdenes internos, como la lucha de clases y el enfrentamiento entre partidos, los cuales muchas veces tienden solo a intereses de parte; incluso en la familia no hay paz, como tampoco hay paz en muchos individuos, víctimas de la difusión de una mentalidad contra la obediencia y el esfuerzo. ¿Cuál es la causa de todos estos males? El Papa no tiene dudas: «En mala hora se alejaron los hombres de Dios y de Jesucristo, y por ello de aquel estado feliz han venido a caer en este abismo de males; por la misma razón fracasa con frecuencia todo cuanto idean para reparar los males y salvar lo que aun resta de tantas ruinas. Se ha querido que Dios y Jesucristo fueran excluidos de la legislación y de los gobiernos, derivando toda la autoridad no ya de Dios sino de los hombres: de esta suerte se logró que las leyes perdieran la garantía de las únicas verdaderas e imperecederas sanciones así como los principios soberanos del derecho, que en opinión de los mismos filósofos paganos, como Cicerón, no pueden derivarse sino de la ley eterna de Dios. Con ello han desaparecido los fundamentos mismos de la autoridad, al suprimirse la razón fundamental de que unos tengan derecho de mandar, y otros de obedecer. Necesariamente toda la sociedad humana, al no apoyarse ya en ninguna base ni defensas sólidas, quedó completamente sacudida, convertida en presa de las facciones que luchaban por el poder, no tanto para asegurar los intereses de la patria como los propios y particulares»[6]. Según el Pontífice, la ausencia de Dios creaba graves problemas no solo en el orden político: la ausencia de Dios en la escuela y en la familia produce efectos todavía más deletéreos para el buen funcionamiento de la sociedad humana.

Si la causa de la ausencia de paz es el alejamiento de Cristo, el remedio no puede ser otro que la paz de Cristo, confiada a la Iglesia. Las enseñanzas de Jesucristo sobre los valores espirituales e interiores, sobre la dignidad y santidad de la vida, sobre la santidad sacramental del matrimonio y la consecuente santidad de la familia, «éstas y otras verdades que Él trajo del cielo a la tierra las entregó únicamente a su Iglesia, por cierto con la promesa formal de que la ayudaría y estaría siempre con ella, y que

[6] AAS 14(1922), p. 683.

le mandó que no dejara de enseñar, con un magisterio infalible, a todas las naciones hasta el final de los siglos»[7]. Por eso la Iglesia Católica tendrá que tener una función principal en la resolución de los problemas del mundo y para conducir a la humanidad hacia una sincera pacificación de los ánimos.

El remedio es por lo tanto la paz de Cristo, paz que en los siglos pasados reinó, aunque siempre con las limitaciones propias de la historia humana. Pío XI teje en esta primera encíclica un tímido elogio a la Cristiandad medieval, época en la que existía una auténtica sociedad de naciones fundada sobre un código internacional cristiano al que se podía hacer referencia[8].

Según Pío XI, Cristo debe reinar en todo ambiente de la vida humana para resolver los problemas del mundo: «síguese, pues, que no puede existir paz alguna verdadera —esa paz de Cristo tan deseada— mientras todos los hombres no sigan las enseñanzas, los preceptos y ejemplos de Cristo, tanto en la vida pública como en la privada»[9]. El Papa resume esta deseable realidad en una sola frase: «el reino de Cristo»[10]. Estas mismas ideas aparecen en el lema de su pontificado, que querían también expresar la continuidad con los pontificados precedentes. Efectivamente, San Pío X se propuso «restaurar todo en Cristo», y Benedicto XV procuró durante su gobierno llevar a cabo una obra de pacificación. «Insistiendo en la tarea que Nuestros dos Predecesores se propusieron, todos Nuestros esfuerzos se concentrarán en realizar la *paz de Cristo en el Reino de Cristo*»[11].

Tres años después de esta primera encíclica, Pío XI escribía otra, enteramente dedicada a poner de manifiesto la riqueza doctrinal y las consecuencias sociales del reino de Cristo. El 11 de diciembre de 1925 se publicaba la encíclica *Quas primas*. Allí, el Papa afirmaba que Cristo es rey no solo en cuanto Dios sino también en cuanto Hombre, y que goza del sumo y absolutísimo imperio en este mundo. Un reino que es principalmente espiritual[12], pero que también es un reino social[13]. El Papa Ratti

---

[7] AAS 14(1922), p. 688
[8] AAS 14(1922), p. 688.
[9] AAS 14(1922), p. 689.
[10] AAS 14(1922), p. 690.
[11] AAS 14(1922), p. 691.
[12] AAS 17(1925), p. 600.
[13] AAS 17(1925), p. 600-601.

describía los beneficios que traería a la humanidad el efectivo reino de Cristo en la sociedad: los lazos de obediencia, disueltos por la mentalidad laicista, retomarían más fuerza[14]; se restauraría la libertad de la Iglesia[15]; el culto público que toda la sociedad debe tributar a Dios volvería a ocupar su justo lugar[16]; Cristo mismo reinaría en las inteligencias, en las voluntades y en el corazón de los fieles, llegando a ser éstos siervos buenos y fieles del reino celestial[17].

b) Pío XI y la crisis de la cultura de la Modernidad

En la *Quas primas*, Pío XI reasumía todos los males del mundo contemporáneo en una palabra: laicismo, calificado como «peste que hoy infecciona a la humana sociedad»[18]. Según el Papa, el laicismo a él contemporáneo es el resultado de una largo proceso histórico de secularización. Se comenzó por negar a la Iglesia el derecho de gobernar los pueblos para conducirlos a la felicidad eterna. Después, la religión cristiana fue equiparada a otras religiones falsas, para terminar por someterla al poder civil, negando la libertad de la Iglesia de Jesucristo. Contemporáneamente, algunos intentaron sustituir la religión sobrenatural por un vago sentimiento religioso natural. Y se llegó al extremo, en algunos estados, de pensar que se podía prescindir de Dios, instaurando en la sociedad la irreligión y el desprecio de Dios. Las consecuencias de este proceso de secularización son las enumeradas en la *Ubi arcano*, y repetidas en la *Quas primas*: «al ver el germen de la discordia sembrado por todas partes; encendidos entre los pueblos los odios y rivalidades que tanto retardan, todavía, al restablecimiento de la paz; las codicias desenfrenadas, que con frecuencia se esconden bajo las apariencias del bien público y del amor patrio; y, brotando de todo esto, las discordias civiles, junto con un ciego y desatado egoísmo, sólo atento a sus particulares provechos y comodidades y midiéndolo todo por

---

[14] AAS 17(1925), pp. 601-602.
[15] AAS 17(1925), pp. 608-609.
[16] AAS 17(1925), p. 609.
[17] AAS 17(1925), pp. 609-610.
[18] AAS 17(1925), pp. 604-605.

ellas; destruida de raíz la paz doméstica por el olvido y la relajación de los deberes familiares; rota la unión y la estabilidad de las familias; y, en fin, sacudida y empujada a la muerte la humana sociedad»[19].

Pío XI debió hacer frente a un gran número de crisis, o quizá más claramente, a manifestaciones de la crisis de la cultura de la Modernidad. Algunas de estas manifestaciones atacaban directamente los derechos de la Iglesia; otras, implicaban a la entera humanidad; otras, por fin, negaban los derechos de la Iglesia, de Dios y del hombre. Basta una superficial lista de algunos de estos hechos críticos, que presentamos cronológicamente y no por orden de importancia, para darse cuenta de la gravedad de la situación mundial en este periodo 1922-1939: política anticlerical del gobierno francés; persecución de la Iglesia en México; crisis económica mundial después del *crash* de la bolsa de valores de New York; política totalitaria fascista en Italia, persecución religiosa en España, política totalitaria neopagana en la Alemania nazista; ateísmo militante en la Rusia comunista.

La noción de laicismo descrita en la *Quas primas* sirve al Papa para explicar las causas de los distintos males que han afligido al mundo durante su no breve pontificado. Si bien existen muchas circunstancias mudables entre 1922 y 1939, la explicación última que provee el Pontífice de los varios factores históricos a los que hacen referencias las encíclicas es siempre la misma: la causa es el no reconocer los derechos de Dios y de Cristo en la sociedad humana.

Si ojeamos rápidamente algunas de las encíclicas de Pío XI podremos verificar la afirmación hecha más arriba. El 18 de junio de 1924, en la encíclica *Maximam gravissimamque*, el Papa permitía a los obispos franceses dar vida a las asociaciones diocesanas que podían garantizar en forma eficaz los derechos de la Iglesia en Francia. Pío XI realizaba un breve resumen de la reciente historia de las relaciones entre Francia y la Santa Sede, y calificaba de nefasto el proyecto de separar los intereses de la República de los de la Iglesia[20], concretizado en las leyes de 1905. El Pontífice da un juicio muy positivo sobre lo actuado por San Pío X. Las circunstancias de 1924 son distintas, y se puede acce-

[19] AAS 17(1925), pp. 604-605.
[20] AAS 16(1924), pp. 5-6.

der a un acuerdo con el gobierno francés sobre la cuestión de las asociaciones diocesanas, pero el Papa advierte con claridad: «deseamos que ninguno se atreva a interpretar nuestra presente declaración de una manera muy ajena a nuestro pensamiento, como si pretendiéramos con ella abolir las condenaciones intimadas por nuestro Predecesor de santa memoria, Pío X, o reconciliarnos con las denominadas leyes laicas. Porque nosotros condenamos de igual manera lo que reprobó Pío X, y siempre que por "laicismo" se entienda un sentimiento o una intención contraria o ajena a Dios y a la religión, condenamos en absoluto este *laicismo* y declaramos abiertamente que debe ser rechazado»[21]. Pío XI trató siempre de encontrar espacios de libertad para la Iglesia, y no dudó en entrar en relaciones con cualquier tipo de régimen, aunque siempre consideró el estado confesional como la mejor manera de regular las relaciones Iglesia-Estado. El gobierno francés de entonces se mostró más abierto que sus antecesores y el Papa aprovechó la ocasión. En la mente del Papa está claro, de todas maneras, el motivo que ha originado los problemas de la Iglesia en Francia: la «laicidad» o laicismo opuesto a los derechos de Dios en la sociedad.

Una causa similar se encuentra detrás de la profunda crisis económica que golpeó al mundo después de la caída de Wall Street. Para muchos analistas de la época, la crisis económica demostraba el fracaso del liberalismo; al mismo tiempo, la economía dirigista de tipo socialista parecía la receta más adecuada para salir de la crisis. Pío XI dedicó dos encíclicas a dicha crisis, donde criticaba tanto al liberalismo manchesteriano como a las recetas socialistas y comunistas. El Papa, movido por la caridad apostólica, quería movilizar a los hombres a la generosidad y a la solidaridad. En la encíclica *Nova impendet* (2 de octubre de 1931) Pío XI hablaba por la primera vez directamente de la crisis económica, y pedía a los cristianos un fuerte empeño para ir al encuentro de los más necesitados. Un año después, en mayo de 1932, se publicaba la encíclica *Caritate Christi*. El Romano Pontífice pintaba un cuadro oscuro: no existe sociedad que no sufra la crisis financiera, que se manifiesta en los altos índices de desocupación, con los consecuentes sufrimientos de familias e indivi-

[21] AAS 16(1924), p. 10.

duos. La causa de una situación tan triste es la avaricia, madre de todos los pecados, que se difunde en un mundo materialista donde Dios ha desaparecido del horizonte existencial de muchas personas. Más en concreto, Pío XI critica «el sórdido individualismo, que todo lo ordena y subordina al propio interés sin ocuparse de los demás, y aún peor, pisoteando con crueldad todos sus derechos»[32]. Este individualismo —característica del liberalismo económico— encontró espacio cuando se abandonó la ley del amor cristiano y los sagrados principios que estaban a la cabeza de toda convivencia social fueron pisoteados. Los sin Dios —comunistas y otros agitadores— aprovecharon de la situación, y «se afanan audaces por romper todo freno, por destrozar todo vínculo de ley divina o humana, por empeñarse, abiertamente o en secreto, en una lucha más encarnizada contra la religión, contra el mismo Dios, realizando este diabólico programa: arrancar del corazón de todos, aun de los niños, toda idea y todo sentimiento religioso, pues saben muy bien que, una vez quitada del corazón humano la fe en Dios, podrán conseguir todo lo que quieran»[33].

El laicismo no se identificaba solamente con la política anticlerical de las democracias occidentales o con el liberalismo económico. Durante el pontificado de Pío XI tomó muchas veces el rostro del totalitarismo. El Papa debía afrontar problemas extremos en muchos países, principalmente en México, en España, en Italia, en Alemania y en Rusia. El análisis del origen de los distintos totalitarismos reconduce otra vez al gran mal de los tiempos modernos: el laicismo, o la sustitución de Dios por una visión meramente terrena de la vida.

Pío XI dedicó especial atención a los graves problemas que los gobiernos que surgieron de la Revolución mexicana pusieron a la Iglesia. En 1926 escribió una encíclica —*Iniquis afflictisque*— en la que denunciaba la Constitución de 1917. Dicho documento conculcaba los derechos de Dios y de la Iglesia en la sociedad. La Constitución mexicana institucionalizaba todos los anhelos propios de un laicismo militante: separación de la Iglesia y el Estado, no reconocimiento jurídico de la Iglesia, subordinación de la Iglesia a los magistrados civiles, prohibición de la enseñanza reli-

[32] AAS 24 (1932), pp. 178-179.
[33] AAS 24 (1932), p. 180.

giosa, también privada, etc.»[24]. Seis años más tarde, el 29 de septiembre de 1932, el Papa publicaba una segunda encíclica, *Acerba animi*, en la cual trataba sobre la suspensión del culto decidida por los obispos mexicanos. Allí, Pío XI afirmaba que «esta persecución del pueblo mejicano no es sólo una grave ofensa a Dios eterno —porque persigue a su Iglesia—, no sólo es una grave ofensa a los fieles cristianos —porque hiere su fe y su conciencia religiosa—, sino que es, además un positivo avance de esa revolución que es el ateísmo, enemigo de Dios»[25]. El Papa Ratti no se cansó de clamar contra las injustas leyes de los gobiernos de Álvaro Obregón, Plutarco Elías Calles y Lázaro Cárdenas: en 1937 se publicaba una tercera encíclica, *Firmissimam constantiam*. El documento, además de animar a la formación de la Acción Católica en México, elogiaba la constancia de los obispos, sacerdotes y laicos mexicanos en la defensa de la fe católica, y «en resistir a las imposiciones de aquellos que, ignorando la divina excelencia de la religión de Jesucristo y conociéndola sólo a través de las calumnias de sus enemigos, se engañan creyendo no poder hacer reformas favorables al pueblo si no es combatiendo la religión de la gran mayoría»[26].

Las graves dificultades de la Iglesia en México eran debidas al abandono de la fe en Dios y en el rechazo del reino de Cristo. Una cosa similar estaba sucediendo en la España de la Segunda república. El 3 de junio de 1933 el Papa daba a la luz la encíclica *Dilectissima nobis*. Pío XI subraya que la Iglesia no está ligada a ninguna forma de gobierno, siempre que se salvaguarden los derechos de Dios y de la conciencia cristiana. El Papa denuncia no

---

[24] Cfr. AAS 18(1926), p. 220.

[25] AAS 24(1932), p. 329.

[26] AAS 29(1937), p. 200. Muchos católicos reaccionaron contra estas medidas que iban contra la sensibilidad religiosa de la mayoría del pueblo mexicano. En este contexto y con el empeoramiento de la política anticatólica, se originaron las guerras de los llamados «cristeros», que por desgracia provocaron un baño de sangre con decenas de millares de víctimas. La actitud de Pío XI fue de firmeza ante las medidas injustas por parte del gobierno, pero aun comprendiendo la reacción heroica de los «cristeros», el Papa rechaza el empleo de la violencia. Sobre este argumento, cfr. J. MEYER, *La cristiada*, Siglo XXI, México 1973-1974. Para comprender la *forma mentis* de los líderes de la revolución mexicana, cfr. E. KRAUSE, *Puente entre siglos. Venustiano Carranza*, F.C.E., México 1985; *El vértigo de la historia. Álvaro Obregón*, F.C.E., México 1987; *Reformar desde el origen. Plutarco E. Calles*, F.C.E., México 1987, e *General misionero. Lázaro Cárdenas*, F.C.E., México 1987.

la forma republicana, sino el ataque desencadenado contra aquellos derechos mediante la aprobación de ley sobre las confesiones y congregaciones religiosas, movida por un verdadero odio a la religión[27]. Pío XI lamentaba la separación de la Iglesia y el Estado. «La separación no es más que una funesta consecuencia (como tantas veces lo hemos declarado, especialmente en la encíclica *Quas Primas*), del *laicismo*, o sea de la apostasía de la sociedad moderna, que pretende alejarse de Dios y de la Iglesia»[28]. La pretensión de querer excluir a Dios de la vida pública es absurda y dañina, pero más absurda resulta en el caso de la católica España, que tantos frutos ha dado a la Iglesia y a la civilización. Los legisladores tratan de laicizar completamente a la sociedad, comenzando por la educación de la juventud[29].

El caso español se irá agravando, hasta llegar a la Guerra civil (1936-1939). Pero el Papa tendía que enfrentar la persecución anticatólica incluso en su queridísima Italia. Después de alcanzar en 1929 el acuerdo con el régimen fascista que ponía fin a la cuestión romana, las relaciones entre la Santa Sede y el gobierno de Mussolini encontraron muchas dificultades. Los ataques desencadenados contra las asociaciones juveniles de la Acción Católica italiana decidieron al Papa a la publicación, el 29 de junio de 1931, de la encíclica *Non abbiamo bisogno*. Pío XI denunciaba el totalitarismo del régimen, calificado de «estatolatría pagana, en contradicción no menos con los derechos naturales de la familia que con los derechos sobrenaturales de la Iglesia»[30]. El Pontífice llamaba a combatir «la buena batalla por la libertad de las conciencias, pero no (como alguno, tal vez, inadvertidamente, Nos hizo decir) por la libertad de la conciencia, frase equívoca y de la que se ha abusado demasiado para significar la absoluta independencia de la conciencia, cosa absurda en el alma creada y redimida por Dios»[31]. No era una distinción superficial: la libertad de conciencia entendida en sentido liberal era uno de los elementos esenciales de la mentalidad laicista.

---

[27] AAS 25(1933), p. 962.
[28] AAS 25(1933), pp. 264-26
[29] AAS 25(1933), p. 272.
[30] AAS 23(1931), p. 302.
[31] AAS 23(1931), pp. 301-302.

Si en el régimen fascista se dio una sustitución de Dios por el Estado idolatrado, todavía más grave fue la sustitución de la verdadera religión por una fe neopagana en la Alemania nazi, o por la ideología atea del comunismo elevada a «religión de Estado» en Rusia. En marzo de 1937 Pío XI publicaba tres encíclicas. El Papa acababa de restablecerse de una enfermedad que muchos pensaban mortal. La fortaleza del Papa casi octogenario sorprendió al mundo: el 14 denostaba el nacionalsocialismo, con la encíclica *Mit brennender Sorge*; el 19, con la *Divini Redemptoris*, condenaba el comunismo; el 28 publicaba la ya citada *Firmissimam constantiam* sobre la persecución religiosa en México.

Pío XI no emplea medias palabras para referirse al nazismo que gobernaba la Alemania de aquel momento. Aunque el término «nazismo» no aparece en el texto, el blanco de tiro del Papa era evidente. En 1933 la Santa Sede y Alemania habían firmado un concordato. Papa Ratti no dudaba en entrar en relación con cualquier tipo de régimen, si veía posible garantizar espacios de libertad para la Iglesia. El concordato se convirtió inmediatamente en letra muerta, pero al menos sirvió de fundamento jurídico a las repetidas protestas de la Santa Sede contra el gobierno alemán, en defensa de las libertades no respetadas. En 1937 la situación se agravó, y el Papa decidió alzar la voz. En la encíclica *Mit brennender Sorge* Pío XI denunciaba el uso blasfemo de la religión por parte de la ideología nazi. El Papa exhortaba a los alemanes a permanecer fieles a la genuina fe en Dios, afirmando que «quien, con una confusión panteísta, identifica a Dios con el universo, materializando a Dios en el mundo o deificando al mundo en Dios, no pertenece a los verdaderos creyentes»[32]. Tampoco posee la fe verdadera el que sustituye a Dios con el destino impersonal, «siguiendo una pretendida concepción precristiana del antiguo germanismo»[33]. A continuación, Pío XI condenaba la elevación de la raza a suprema norma, calificando este hecho de auténtico culto idolátrico. Y añadía: «Solamente espíritus superficiales pueden caer en el error de hablar de un Dios nacional, de una religión nacional, y emprender la loca tarea de aprisionar en los límites de un pueblo solo, en la estrechez étnica de una sola raza, a Dios, creador del mundo, rey y legisla-

[32] AAS 29(1937), p. 148.
[33] AAS 29(1937), p. 148.

dor de los pueblos, ante cuya grandeza las naciones *son como gotitas de agua en un cubo* (Is. 40, 15)»[34]. Pío XI resumía el carácter pseudorreligioso del nazismo con dos palabras: «provocante neopaganismo».

El Papa estaba preocupado por el abuso que hacían los nazis del lenguaje religioso cristiano. Por eso, dedica una parte importante de la encíclica al esclarecimiento de algunos términos: revelación es la palabra de Dios a los hombres, y no sugestiones provenientes de la sangre y de la raza, para la irradiación de la historia de un pueblo; la fe consiste en tener por verdadero lo que Dios ha revelado, y no la alegre y orgullosa confianza en el futuro del propio pueblo; la inmortalidad es la supervivencia individual del hombre después de la muerte terrena, y no una supervivencia colectiva en la continuidad del mismo pueblo, para un futuro de duración indeterminada en este mundo, etc.[35]. Pío XI terminaba la *Mit brennender Sorge* con un acto de fe en la Providencia, y con el augurio de una reestablecimiento de la paz entre la Iglesia y el Estado. «Pero, si la paz, sin culpa Nuestra, no viene, la Iglesia de Dios defenderá sus derechos y sus libertades en nombre del Omnipotente, cuyo brazo aun hoy no se ha abreviado»[36].

La situación alemana era verdaderamente extrema, como también lo era la del comunismo soviético. La *Divini Redemptoris* definía el comunismo bolchevique como «un sistema lleno de errores y sofismas, opuesto a la razón y a la revelación divina; subversivo del orden social, porque destruye sus bases fundamentales; desconocedor del verdadero origen, naturaleza y fin del Estado; negador de los derechos de la personalidad humana, de su dignidad y libertad»[37]. Sería demasiado largo mencionar todas las críticas que Pío XI dirige al comunismo. Solo diremos que el Papa lo considera una consecuencia de las pretensiones de algunos intelectuales del siglo XIX de liberar a la civilización humana de los lazos de la moral y la religión. El comunismo es una manifestación del proceso de secularización laicista, que destruye los fundamentos morales del hombre, de la familia y de la socie-

[34] AAS 29(1937), p. 149.
[35] AAS 29(1937), pp. 156-158.
[36] AAS 29(1937), pp. 166-167.
[37] AAS 29(1937), p. 72.

dad. Pío XI colocaba al comunismo en una estrecha relación con el liberalismo, no solo porque este último provocó grandes injusticias sociales, sino también porque el liberalismo secularizó la sociedad. «Y para comprender cómo el comunismo ha conseguido que las masas obreras hayan aceptado sin discusión conviene recordar que los trabajadores estaban ya preparados por el abandono religioso y moral en el que los había dejado la economía liberal. Con turnos de trabajo, incluso el domingo, no se les daba tiempo ni aun para cumplir con sus deberes religiosos en los días festivos; no se pensaba en construir iglesias junto a las fábricas, ni en facilitar el trabajo del sacerdote; al contrario se continuaba promoviendo positivamente el laicismo. Ya se recogen los frutos de los errores tantas veces denunciados por Nuestros Predecesores y por Nos mismo; no cabe maravillarse de que un mundo, hace ya un tiempo descristianizado, se propague, inundándolo todo, el error comunista»[18].

El laicismo que Pío XI veía detrás de todos estos procesos políticos y económicos era también la causa del deterioro de las costumbres sociales. El Romano Pontífice consideraba que había dos ámbitos de la existencia humana particularmente importantes, pues modelan el carácter de toda sociedad: la educación y la familia. El Papa dedicará dos encíclicas específicas a estas dos temáticas (*Divini illius Magistri*, 31.12.1929, y *Casti connubii*, 31.12.1930), advirtiendo, entre otras cosas, sobre los peligros de la educación llamada laica o neutra, que quiere excluir a Dios de la enseñanza (cfr., v. gr., *Divini illius Magistri*, AAS 22(1929), pp. 751-754), y sobre los errores en contra de la fecundidad, la indisolubilidad y el carácter sacramental del matrimonio cristiano, errores que son frutos de una mentalidad laicista neopagana (*Casti connubii*, AAS 22(1930), pp. 556-576).

El laicismo imperante impedía la vida contemplativa y la preocupación religiosa. «La más grave enfermedad que aflige a nuestra época —escribía el Papa en la encíclica *Mens Nostra* de 20

---

[18] AAS 29(1937), pp. 71-74. Es significativo que en el momento de decir por qué el comunismo ha sido una fuerza negativa y violenta en la historia del siglo XX, el coordinador de *El libro negro del comunismo* —un no católico carente de cualquier clericalismo— no duda en citar párrafos de las encíclicas de Pío XI *Divini Redemptoris* y *Quadragesimo anno*. Aunque Courtois critica a la Iglesia Católica, sostiene que el apelo de Papa Ratti «al respeto de la dignidad humana es esencial». Cfr. *El libro negro del comunismo*, cit., p. 28.

de diciembre 1929—, «siendo fuente fecunda de los males que toda persona sensata lamenta, es la ligereza e irreflexion que lleva extraviados a los hombres. De ahí la disipación continua y vehemente de las cosas exteriores; de ahí la insaciable sed de riquezas y placeres, que poco a poco debilita y extingue en las almas el deseo de bienes más elevados, y de tal manera las enreda en las cosas exteriores y transitorias, que no las deja elevarse a la consideración de las verdades eternas, ni de las leyes divinas, ni aun del mismo Dios, único principio y fin de todo el universo creado; el cual, no obstante, por su infinita bondad y misericordia, en nuestros mismos días y a pesar de la corrupción de costumbres que todo lo invade, no deja de atraer a los hombres hacia Sí con abundantísimas gracias»[39]. Para Pío XI el mundo padecía una grave enfermedad, que impedía a los hombres mirar hacia lo alto. La paz de Cristo en el reino de Cristo era el remedio. El Papa ponía mucha confianza en el papel que tenía que desenvolver la Acción Católica en la cristianización de la sociedad y en la instauración del reino de Cristo. Definida como «la participación de los laicos al apostolado jerárquico de la Iglesia», la Acción Católica adquirió una gran importancia durante los pontificados de Pío XI y de Pío XII.

Con Pío XI se llegó —como se dijo antes— a la firma de los Pactos Lateranenses entre la Iglesia y el Estado italiano (1929). El Papa recuperaba la debida independencia mediante la creación del Estado de la Ciudad del Vaticano, independencia necesaria para ejercer su función espiritual en la Iglesia Universal. Los pactos serán uno de los efectos más positivos del régimen fascista. Mussolini decidió dar este paso por motivos de realismo político. Hay que subrayar, sin embargo, que el enfrentamiento ideológico entre fascismo y cristianismo, a pesar del acercamiento institucional, no solo continuó, sino que se agravó[40].

Durante este pontificado los documentos magisteriales se abrieron tímidamente a nuevas formas de organización política, para llegar, una vez superadas las propuestas corporativistas de Pío XI, a la clara aprobación de la democracia occidental con

---

[39] AAS 21(1929), pp. 691-692.

[40] Para un análisis original e inteligente del fascismo y su relación con la Iglesia, cfr. G. K. CHESTERTON, *La resurrezione di Roma*, Istituto di Propaganda Libraria, Milano 1995.

Pío XII (1938-1958) en sus radiomensajes. Habían pasado muchos años desde el pontificado de León XIII, y ahora se insiste no tanto en el rol del Estado sino de la sociedad en su conjunto. Además, para entender algunas intervenciones del Papa Pacelli no hay que olvidar el contexto internacional surgido después de la Segunda Guerra Mundial y el peligro próximo del comunismo soviético, que amenazaba la libertad de la Iglesia en vastas partes del mundo[41].

Para hacer un cuadro más completo de este período, es necesario añadir que los católicos intervinieron decisivamente en política, intentando poner en práctica la doctrina social de la Iglesia. Esta actividad asume —según los tiempos y las naciones— características particulares. En el siglo XIX se había formado un importante partido político católico en Alemania —*Zentrum*—, que debió hacer frente a la política anticatólica de Bismarck, política conocida como la *Kulturkampf*. En Italia, después de un período en el cual los católicos no podían intervenir en política, como protesta por la situación del Papado en relación con el Estado, se formaron diversas asociaciones a partir del pontificado de Benedicto XV, como el Partido Popular de don Luigi Sturzo, de inspiración cristiana pero no confesional. Ya hemos hecho referencia a las ideas políticas de Maritain y de Mounier en Francia, que tendrán una gran influencia en el mundo latino.

El comportamiento de los católicos en la primera mitad del siglo XX era diverso de aquel del siglo pasado. La caída de la ideología liberal y la apertura de los Papas a partir de León XIII, creaban una atmósfera más distendida. Asimismo, los excesos de los totalitarismo de derecha e izquierda acercaron los católicos a las formas democráticas occidentales, rechazando el fundamento antropocéntrico que les dio origen.

---

[41] Recientemente ha surgido una polémica contra Pío XII, por sus «silencios» ante el Holocausto judío. Los documentos que atestiguan el incasable esfuerzo de Papa Pacelli para salvar las víctimas de la barbarie nazi son tan numerosos y claros que sólo los prejuicios pueden reprocharle de haber mantenido posiciones filohitlerianas. Sobre este argumento se recomienda la lectura de P. BLET, *Pie XII et la Seconde Guerre mondiale d'apres les archives du Vatican*, Perrin, Paris, 1997; cfr. también A. GASPARI, *Los judíos, Pío XII y la leyenda negra*, Planeta Testimonio, Barcelona 1999.

XIV

Del Vaticano II a Juan Pablo II

1. El Concilio Vaticano II: legítima autonomía de lo temporal y libertad religiosa

Durante los pontificados del *Beato Juan XXIII (1958-1963)* y de *Pablo VI (1963-1978)* el evento eclesial más importante, que marca un hito decisivo en el diálogo entre la Iglesia y el mundo contemporáneo, es el Concilio Vaticano II. Los documentos que ha producido manifiestan distintas influencias. Una de estas, particularmente importante, es la que ejerce la nueva teología franco-belga, representada, entre otros, por Henri de Lubac e Yves-Marie Congar. El movimiento litúrgico, pastoral y ecuménico, desarrollados en los años precedentes al Concilio, estarán también presentes en las mentes de los padres conciliares. Además, hay que prestar particular atención a las nuevas realidades eclesiales que surgen en estos años, y que subrayan la llamada universal a la santidad, la santificación del trabajo, la vocación apostólica basada en el bautismo, etc. Entre los múltiples elementos que influyeron en el Concilio, querría detenerme ahora en las enseñanzas de San Josemaría Escrivá, Fundador del Opus Dei. La santificación del trabajo y de las circunstancias ordinarias del cristiano es el núcleo del mensaje de San Josemaría. En lo que se refiere a nuestra temática específica —la autonomía

relativa de lo temporal—, Escrivá sostuvo con fuerza desde los años veinte la legítima libertad del cristiano en las cuestiones políticas y la necesidad de participar activamente en todos los ámbitos de la sociedad civil, siguiendo la conciencia bien formada. En una época en la que el clericalismo y el laicismo parecían ser las únicas posibilidades, San Josemaría supo presentar ante el mundo la belleza y las exigencias de la libertad cristiana, alejada de clericalismos que confunden lo temporal con lo eterno, y de laicismos que separan tajantemente el orden natural del sobrenatural, impidiendo todo punto de contacto[1]. Estas temáticas serán centrales en el Concilio.

En el análisis de los documentos del Vaticano II, nos detendremos en dos nociones conciliares que abren nuevas perspectivas a la relación Iglesia-mundo contemporáneo: la legítima autonomía de lo temporal y la libertad religiosa, que están estrechamente ligadas al hilo conductor de este libro.

Desde este punto de vista, uno de los documentos más importantes del Concilio es la *Gaudium et Spes*, cuyo subtítulo reza *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo*. Fue promulgada en diciembre de 1965, es decir 101 años después del *Syllabus*. El tiempo no había pasado en vano, y la actitud defensiva de la Iglesia se transforma en apertura, diálogo y crítica constructiva respecto a la Modernidad. Vale la pena traer a colación algunas citas textuales de este documento, para apreciar este cambio de actitud.

En el n. 4, los padres conciliares describen la situación del hombre contemporáneo. La cultura actual está caracterizada por rápidos cambios y transformaciones, provocados por la inteli-

---

[1] Muchas de las ideas desarrolladas en este libro tienen como fuente de inspiración la doctrina de San Josemaría. Cfr. J. ESCRIVÁ, *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 1976; CONGREGAZIONE PER LA CAUSA DEI SANTI, *Decreto sull'eroicità delle virtù del servo di Dio Josemaría Escrivá, Fondatore dell'Opus Dei*, 9-IV-1990; M. FAZIO, *Pax Christi in regno Christi. Il pontificato di Pio XI come contesto di anni decisivi nella vita del Beato Josemaría Escrivá*, en *San Josemaría Escrivá. Contesto storico, personalità, scritti* (a cura di M. FAZIO), EDUSC, Roma 2002, pp. 51-68; D. H. TOURNEAU, *Las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá sobre la unidad de vida*, in «Scripta Theologica» XXI (1999/3) (Pamplona), pp. 633-676; E. REINHARDT, *La legítima autonomía de las realidades temporales*, in «Romana» 15 (1992/2), pp. 323-335; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La formazione della coscienza in materia sociale e politica secondo gli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá*, en «Romana» 24 (1997/1), pp. 162-181.

gencia humana. «Como ocurre en toda crisis de crecimiento, esta transformación trae consigo no leves dificultades. Así mientras el hombre amplía extraordinariamente su poder, no siempre consigue someterlo a su servicio. Quiere conocer con profundidad creciente su intimidad espiritual, y con frecuencia se siente más incierto que nunca de sí mismo. Descubre paulatinamente las leyes de la vida social, y duda sobre la orientación que a ésta se debe dar». Para el Concilio, el mundo contemporáneo presenta realidades paradójicas: gran crecimiento de la capacidad productiva, y miles de personas que se mueren de hambre; un mayor intercambio de ideas, pero también un uso ideológico y manipulador de las mismas; etc. «Afectados por tan compleja situación, muchos de nuestros contemporáneos difícilmente llegan a conocer los valores permanentes y a compaginarlos con exactitud al mismo tiempo con los nuevos descubrimientos. La inquietud los atormenta, y se preguntan, entre angustias y esperanzas, sobre la actual evolución del mundo». El curso de la historia presenta un desafío al hombre, que le obliga a responder.

El documento es consciente del clima nihilista que reina en la cultura contemporánea, que trae consigo frecuentemente angustia y pérdida del sentido existencial. Tal atmósfera cultural ayuda a replantearse las preguntas fundamentales de la condición humana: «¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos hechos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?» (n.10).

La respuesta a todas estas preguntas se encuentra en la Vida de una Persona, Jesucristo, que manifiesta el hombre a todo hombre. A la luz de Cristo, el Concilio trata de esclarecer ante el mundo contemporáneo el misterio del hombre. Y el hombre es fundamentalmente imagen de Dios, creado para dar gloria al Creador. Las respuestas que no tengan en cuenta este dato existencial terminan por dañar al hombre mismo, que se pierde «exaltándose a sí mismo como regla absoluta o hundiéndose hasta la desesperación. La duda y la ansiedad se siguen en consecuencia» (n.12).

La *Gaudium et Spes* subraya el carácter social y comunitario de la vocación del hombre, de tal manera que la criatura humana no podrá nunca realizarse plenamente «si no es en la entrega sin-

cera de sí mismo a los demás» (n.24). Esta visión anti-individualista de la persona será retomada frecuentemente por el magisterio posterior, para criticar la sociedad consumista y egoísta de matriz liberal. Vocación a la solidaridad y a la caridad, que marca una especie de cuadro de referencia para posibles soluciones al problema de la organización social y política. Pero el Concilio afirma con vigor que no existen soluciones únicas a los problemas terrenos, y que en cambio hay una gran autonomía en las cosas temporales. Leamos con atención este texto, que se inserta en el hilo conductor de este curso: la historia de las ideas contemporáneas leídas desde la óptica del proceso de secularización entendida en los dos sentidos más arriba descritos: «Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte (...) Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida» (n.36).

En la prima parte de esta larga cita se daba el golpe de gracia al clericalismo que querría intervenir en todo campo del mundo humano en nombre de una Iglesia y una fe que en realidad deja esos campos a la libre iniciativa de los hombres. Se afirmaba la secularización en el sentido de desclericalización o de secularidad. En la segunda parte, la *Gaudium et Spes* criticaba la secularización entendida en el sentido de la pretensión de la autonomía absoluta de lo temporal.

Estos principios fundamentales son aplicados en los números siguientes al ámbito político y social. En el n. 43 hay una lla-

mada a los laicos cristianos para que trabajen en favor de bien común temporal, evitando la tentación ya sea de no ocuparse de este mundo porque no es nuestra patria definitiva, como de olvidarse del más allá para pensar sólo en las cosas temporales. Es una obligación moral trabajar en favor de la construcción de una ciudad digna de los hombres: «El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo; falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación». Y esta obligación debe ser afrontada con plena responsabilidad, sin delegarla exclusivamente en la jerarquía eclesiástica: «A la conciencia bien formada del seglar toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena. De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión. Cumplen más bien los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio».

En el mismo número, la *Gaudium et Spes*, dando otro golpe a la mentalidad clerical, afirma el legítimo pluralismo que debe reinar entre los fieles laicos: «Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia».

Este principio está todavía más claramente formulado en el n. 76, donde se dice que la Iglesia, «por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno». Además, la Iglesia es a la vez «signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana». La constitución pastoral subraya la independencia en la colaboración como la forma óptima para establecer las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y al mismo tiempo aplaude el hecho de que en la cultura contemporánea, «la

conciencia más viva de la dignidad humana ha hecho que en diversas regiones del mundo surja el propósito de establecer un orden político-jurídico que proteja mejor en la vida pública los derechos de la persona, como son el derecho de libre reunión, de libre asociación, de expresar las propias opiniones y de profesar privada y públicamente la religión» (n.73).

El cambio de tono de este documento es clarísimo si lo comparamos con el magisterio precedente, sobre todo con el de Pío IX. Pero no hay que olvidar que el Vaticano II insiste continuamente en la visión trascendente de la persona humana, en plena continuidad con la crítica del principio de la autonomía del hombre propia del magisterio del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX. La *Gaudium et Spes* es una de las manifestaciones más claras del proceso que estamos tratando de describir en este libro: la Modernidad se identifica con un proceso de secularización, pero dicho proceso no es unidireccional. Puede desembocar en la autoafirmación del hombre o en la afirmación de la secularidad (desclericalización y autonomía relativa de lo temporal).

Otro documento emblemático de la nueva relación instaurada entre la Iglesia y el mundo contemporáneo es la Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis Humanae*, definida por Rocco Buttiglione como «el corazón del evento conciliar»[2].

En efecto, en este documento se afirma decididamente el derecho de las conciencias a buscar la verdad libremente, sin constricción externa. En muchas páginas de este trabajo hemos hecho referencia a la problemática en torno a la tolerancia religiosa y a la libertad de conciencia. El Concilio no aceptaba la libertad de conciencia entendida en sentido liberal, es decir como radicalmente autónoma, sino que incorporaba a la terminología magisterial muchas nociones surgidas en la Modernidad, siempre en el respeto a la verdad objetiva y al orden moral natural. El Concilio afirmaba que, en armonía con la tradición magisterial anterior y creyendo que la única religión verdadera es la católica, manteniendo también la obligación que tienen todos los hombres de buscar la verdad, especialmente en lo que se refiere a Dios y a su

---

[2] R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, cit., p. 211. Cfr. R. BOSCA, *La libertad religiosa en el Magisterio de la Iglesia Católica*, en *La libertad religiosa en la Argentina*, Konrad Adenauer Stiftung, Buenos Aires 2003, pp. 83-112.

Iglesia, y una vez conocida la verdad, a abrazarla y custodiarla, «confiesa, asimismo, que estos deberes tocan y ligan la conciencia de los hombres, que la verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y fuertemente en las almas» (n.1).

En el n. 2 el documento entra en el corazón de la cuestión: «Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, sea por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana; y esto, de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad de forma que se convierta en un derecho civil».

La libertad religiosa reconocida por el Concilio Vaticano II no es, por lo tanto, el indiferentismo de la Modernidad ideológica, sino que, dejando firme la obligación de todo hombre de buscar la verdad y afirmando también la existencia de una Verdad absoluta, la declaración establece la necesidad de un orden jurídico adecuado para salvaguardar el derecho de la conciencia de realizar dicha búsqueda libremente, es decir sin coacciones. La *Dignitatis Humanae* abría un camino muy fecundo en el diálogo con el mundo contemporáneo, sin identificar los principios derivados de la fe revelada con la libertad absoluta liberal o con el escepticismo gnoseológico u ético del nihilismo. Se podría decir que, rechazando el subjetivismo, la Iglesia hacía suya la subjetividad, temática central de gran parte del pensamiento moderno.

El Concilio Vaticano II ponía las bases para la construcción de una Modernidad cristiana, que lejos de actitudes clericales o teocráticas, pudiera dar sentido a la modernidad secularizada y nihilista del siglo XX.

Después de la clausura del Concilio Vaticano II, sin embargo, las grandes esperanzas de una renovación de la Iglesia se mezcla-

ron con síntomas de una profunda crisis de la vida eclesial. Proclamando un pretendido «espíritu del Concilio», que en realidad negaba la letra de los documentos, algunos eclesiásticos promovieron movimientos de protesta en el interior de la Iglesia Católica. En realidad, se trataba de un intento vano de hacer compatibles muchas de las ideas de la Modernidad ideológica con el mensaje evangélico. En algunos ambientes teológicos se oponía la libertad a la autoridad; en otros, como en las fautores de una cierta teología de la liberación, se mezclaban marxismo y cristianismo; la moral sexual se transformó en un terreno cada vez más polémico entre la jerarquía y grupos de teólogos contestatarios, que se basaban en una concepción relativista de la libertad de conciencia; etc. A estos factores doctrinales se añadieron una crisis disciplinar y una sensible baja en las vocaciones sacerdotales y religiosas. Pablo VI, profundamente dolido, debió hacer frente a esta crisis postconciliar. Su clara toma de posición sobre la moral sexual en la encíclica *Humanae vitae* (1968) fue motivo de muchas críticas, pero Pablo VI sintió el imperativo moral de reaccionar contra doctrinas y prácticas que no respetaban la dignidad del amor conyugal. Después de la muerte del Papa Montini, el brevísimo pontificado de Juan Pablo I —que duró sólo 33 días, entre agosto y septiembre de 1978— volvió a dar esperanza a la Iglesia. Su estilo afable y su sonrisa inolvidable fue un paréntesis providencial entre el dolor de la última parte del pontificado de Pablo VI y la fortaleza del Papa «venido de un país lejano», como quiso definirse Juan Pablo II en el mismo día de su elevación a la sede de Pedro[1].

2. El pontificado de Juan Pablo II (1978-2005). Hacia una Modernidad cristiana

Karol Wojtyla es en cierto sentido un símbolo del siglo XX: hijo de Polonia, ha sido víctima como su patria de los totalitarismos de derecha y de izquierda. Su formación filosófica bebe de las fuentes de la *philosophia perennis*, pero también de la Modernidad, alcanzando una síntesis personalista que incidirá pro-

[1] Cfr. J. ORLANDIS, *La Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XX*, Palabra, Madrid 1999.

fundamente en el pensamiento filosófico del siglo apenas terminado. Transformado por la Providencia en Juan Pablo II, el último Papa del segundo milenio desarrolla una acción magisterial y pastoral que llega a lo más profundo de la cultura contemporánea. Juan Pablo II, en total sintonía con el Concilio Vaticano II, presenta la verdad sobre el hombre, que ha sido revelada en Cristo. Desde esta perspectiva cristocéntrica, que implica además una visión personalista del hombre, el Papa analiza la problemática completa del mundo actual. Los procesos culturales contemporáneos encuentran en Juan Pablo II un eco inmediato, dado que tales procesos non son para él algo teórico y abstracto, sino los ámbitos en donde se juega el destino de la Humanidad y de cada persona en particular.

Sería imposible analizar todo el magisterio de este largo pontificado, que se ha ocupado de problemas que van desde el feminismo al colonialismo, pasando por la relación ciencia-fe y la ecología. Es necesario elegir. Hemos decidido tratar sobre tres cuestiones claves, que permiten vislumbrar algunos aspectos importantes del diálogo entre la Iglesia y el mundo contemporáneo. Iniciaremos con un estudio de la posición que adopta Juan Pablo II frente al liberalismo —consideramos conveniente privilegiar esta ideología después de la caída del muro de Berlín—, después nos referiremos al análisis pontificio de la así llamada «cultura de la muerte», para posteriormente abocarnos a su propuesta de sociedad mundial tal como se contiene en el discurso pronunciado delante de la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1995. Muchos de los temas ya estudiados precedentemente serán retomados en estas páginas, y presentados según la perspectiva de Juan Pablo II.

a) La doctrina social de la Iglesia frente a la ética liberal

La doctrina social de la Iglesia, presente ya en el Evangelio, aunque sistematizada sólo a partir del pontificado de León XIII con la célebre encíclica *Rerum Novarum*, y que se enriquecerá con las aportaciones de los papas sucesivos, no consiste en una actitud de autodefensa frente a ideologías consideradas equivocadas o heterodoxas. El mensaje social cristiano contiene sobre todo propuestas positivas, que encuentran su fuerza en las ense-

ñanzas de Cristo, en la verdad sobre el hombre que nos ha dado el Hijo de Dios hecho hombre. Esta premisa —prioridad de las propuestas positivas sobre el contenido crítico[4]—, es importante, ya que de otra forma podríamos correr el riesgo de enfrentar la presente temática desde un punto de vista defensivo, que la mayor parte de las veces es el punto de vista de la inferioridad[5].

Según Juan Pablo II, una diferencia primaria entre la ética social liberal y la ética social cristiana que se encuentra en la doctrina social de la Iglesia es que la primera pertenece a un *modo de pensar ideológico*, mientras que «la doctrina social de la Iglesia *no es* una "tercera vía" entre el *capitalismo liberal* y el *colectivismo marxista*, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una *categoría propia*. No es tampoco una *ideología*, sino la *cuidadosa formulación* del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es *interpretar* esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para *orientar* en consecuencia, la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la *ideología*, sino al de la teología y especialmente de la teología moral»[6].

El hecho de que la doctrina social sea un saber teológico no impide —es más, lo hace necesario— que en el interior de este pensamiento haya una racionalidad filosófica. La teología no aplica directamente el dato revelado sobre la realidad, sino que tiene necesidad de la mediación de una reflexión de carácter racional. Cuando hablamos de ética social cristiana que se encuentra en el interior de la doctrina social de la Iglesia nos estamos refiriendo a la racionalidad filosófica que necesita toda reflexión teológica[7].

—

[4] Cfr. V. POSSENTI, *Oltre l'illuminismo. Il messaggio sociale cristiano*, Paoline, Roma 1993, pp. 74-75.

[5] Cfr. S. FONTANA, *Dottrina Sociale della Chiesa e società liberale*, en *La Società*, n.3 (1993), p. 475, donde se subraya la positividad de la enseñanza social de la Iglesia, superando una visión polémica o meramente defensiva de la misma.

[6] *Sollicitudo rei socialis* n.41.

[7] Cfr. V. POSSENTI, *La dottrina sociale della Chiesa e l'apporto della filosofia*, en «La Società» n.1 (1991), pp. 30-42; M. RHONHEIMER, *Perché una filosofia politica?*, en «Acta Philosophica» 2/1 (1992), 250-251.

Dicho esto, vamos a tratar de presentar las enseñanzas de Juan Pablo II sobre las llamadas instituciones liberales, para después llegar al punto más profundo de inconmensurabilidad entre la ética social liberal y la ética social cristiana, inconmensurabilidad que pensamos se encuentra en las antropologías que sirven de base a las dos éticas. Vamos a empezar con el análisis de las instituciones capitalistas, haremos después referencia a la democracia liberal, y terminaremos esta primera parte con un análisis de sus presupuestos antropológicos.

1. Los juicios magisteriales sobre el capitalismo liberal

Si analizamos los distintos juicios que la Iglesia ha pronunciado sobre las instituciones características del capitalismo liberal, encontraremos las siguientes clases: rechazo, rechazo condicional, aprobación condicional, aprobación[9]. Esta diversidad de apreciaciones es consecuencia de la esencia misma del capitalismo, es decir el ser un sistema económico insertado en las estructuras históricas, y en cuanto históricas necesariamente mudables.

En las encíclicas sociales de Juan Pablo II el juzgar a las instituciones capitalistas es un tema frecuente. La *Laborem exercens* analiza el origen conceptual del capitalismo: algunos de sus fautores consideran que en la práctica el trabajo humano es «como una especie de "mercancía" que el trabajador —especialmente el obrero de la industria— vende al empresario, que es a la vez poseedor del capital, o sea del conjunto de los instrumentos de trabajo y de los medios que hacen posible la producción»[*]. El Papa sostiene que la esencia teórica del capitalismo consiste en una inversión del orden establecido en el libro del Génesis, en el que Dios ordena al hombre dominar la tierra. Para Juan Pablo II hay capitalismo cuando «*el hombre es considerado como un instrumento de producción*, mientras él, —él solo, independientemente del trabajo que realiza— debería ser tratado como sujeto eficiente y su verdadero artífice y creador»[10].

---

[9] Cfr. J.M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *La Doctrina Social de la Iglesia*, cit., p. 251.

[*] *Laborem exercens* n. 7.

[10] *Ibidem*.

La *Laborem exercens* vuelve a insistir en el firme rechazo del magisterio social precedente del capitalismo de los orígenes del proceso de industrialización, y agrega que aunque cambiaron las circunstancias, los nuevos sistemas económicos —entre los que elenca los neocapitalismos— «*han dejado perdurar injusticias flagrantes o han provocado otras nuevas*»[11].

La citada encíclica individúa en el sistema capitalista una tensión teórico-práctica entre capital y trabajo: «Tal conflicto ha surgido por el hecho de que los trabajadores, ofreciendo sus fuerzas para el trabajo, las ponían a disposición del grupo de los empresarios, y que este, guiado por el principio del máximo rendimiento, trataba de establecer el salario más bajo posible para el trabajo realizado por los obreros»[12]. La doctrina social de la Iglesia propone y enseña un principio fundamental: el de la prioridad del trabajo respecto al capital. «Este principio se refiere directamente al proceso mismo de producción, respecto al cual el trabajo es siempre *una causa eficiente* primaria, mientras el "capital", siendo el conjunto de los medios de producción, es sólo un instrumento o la causa instrumental. Este principio es una verdad evidente, que se deduce de toda la experiencia histórica del hombre»[13].

Poner al capital por encima del trabajo —sin tener en cuenta que el capital mismo es un fruto del trabajo y, en definitiva, consiste solo en un conjunto de cosas— es una consecuencia de la perspectiva reduccionista del economismo: «En tal planteamiento del problema había un error fundamental, que se puede llamar el *error del economismo*, si se considera el trabajo humano exclusivamente según su finalidad económica. Se puede también y se debe llamar ese error fundamental del pensamiento un *error del materialismo*, en cuanto que el economismo incluye, directa o indirectamente, la convicción de la primacía y de la superioridad de lo que es material, mientras por otra parte el economismo sitúa lo que es espiritual y personal (la acción del hombre, los valores morales y similares) directa o indirectamente, en una posición subordinada a la realidad material. Esto no es todavía el *materialismo teórico* en el pleno sentido de la palabra; pero

---

[11] *Idem*, n. 8.
[12] *Idem*, n. 11.
[13] *Idem*, n. 12.

es ya ciertamente *materialismo práctico*, el cual, no tanto por las premisas derivadas de la teoría materialista, cuanto por un determinado modo de valorar, es decir, de una cierta jerarquía de bienes, basada sobre la inmediata y mayor atracción de lo que es material, es considerado capaz de apagar las necesidades del hombre»[14].

La *Laborem exercens* se detiene en otro aspecto de la economía liberal, relacionado con la concepción del capital: la consideración de la propiedad privada como algo absoluto. La encíclica reafirma la licitud de la propiedad privada, inclusive de los medios de producción. De tal manera, la doctrina social cristiana se distancia radicalmente del colectivismo, pero al mismo tiempo «se diferencia del programa del *capitalismo*, practicado por el liberalismo y por los sistemas políticos, que se refieren a él. En este segundo caso, la diferencia consiste en el modo de entender el derecho mismo de propiedad. La tradición cristiana no ha sostenido nunca este derecho como absoluto e intocable. Al contrario, siempre lo ha entendido en el contexto más amplio del derecho común de todos a usar los bienes de la entera creación: *el derecho a la propiedad privada* como *subordinado al derecho al uso común*, al destino universal de los bienes»[15].

En la *Sollicitudo rei socialis* el Papa repropone la doctrina acerca de la propiedad privada, y añade la ya clásica expresión de la hipoteca social que grava sobre ella[16]. Al mismo tiempo, se defiende con claridad el derecho a la iniciativa económica, que está unido íntimamente a la subjetividad creadora del ciudadano[17].

En la última encíclica social, la *Centesimus annus*, se subraya la centralidad del principio de la destinación común de los bienes, y se confirma el papel central del hombre como causa eficiente de todo el proceso productivo. En los números 34 y 35 se juzgan algunas instituciones económicas. El libre mercado parece que es «el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades»[18]. No obstante, el

---

[14] *Idem.*, n. 13.
[15] *Idem*, n. 14.
[16] Cfr. *Sollicitudo rei socialis*, n. 42.
[17] Cfr. *idem.*, n. 15.
[18] *Centesimus annus*, n. 35.

Papa señala que hay muchas necesidades humanas que no se satisfacen con el mercado: el mercado sólo no basta. Además, la *Centesimus annus* «reconoce la justa *función de los beneficios*, como índice de la buena marcha de la empresa. Cuando una empresa da beneficios significa que los factores productivos han sido utilizados adecuadamente y que las correspondientes necesidades humanas han sido satisfechas debidamente. Sin embargo, los beneficios no son el único índice de las condiciones de la empresa. Es posible que los balances económicos sean correctos y que al mismo tiempo los hombres, que constituyen el patrimonio más valioso de la empresa, sean humillados y ofendidos en su dignidad»[19].

En definitiva, en la última encíclica social encontramos diversas aprobaciones condicionales respecto a algunas instituciones del sistema capitalista. En el número 42 Juan Pablo II ofrecerá ulteriores aclaraciones. Si se pregunta si el sistema económico que debe ocupar el puesto del comunismo ha de ser el capitalismo, el Papa responde: «Si por "capitalismo" se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de "economía de empresa", "economía libre de mercado", o simplemente de "economía libre". Pero si por "capitalismo" se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa»[20].

Hemos indicado suscintamente algunos juicios del magisterio social más reciente sobre las instituciones capitalistas. Ahora afrontaremos los juicios sobre la democracia liberal, para después llegar al fundamento antropológico-teológico de unas y otra.

---

[19] *Ibidem*.

[20] *Idem*., n. 42.

2. La democracia liberal en la *Centesimus annus*

Al momento de referirnos a los juicios expresados por el magisterio acerca de la democracia es muy importante aclarar los diversos sentidos que tiene dicho término. Si obráramos diversamente caeríamos en ambigüedades que no ayudarían a comprender el significado de los textos pontificios.

A lo largo de la historia del pensamiento occidental, el término democracia encontró fundamentalmente tres significados: democracia como participación del pueblo a la gestión pública; democracia como una de las tres formas clásicas de gobierno (junto con la monarquía y la aristocracia); y, finalmente, democracia como la «ideología de la soberanía popular». La tradición magisterial considera como moralmente necesaria la primera acepción —es un derecho del hombre la participación a la cosa pública, aunque esta participación puede revestir diversas formas dependiendo de las circunstancias históricas—; en cuanto forma de gobierno es opinable —es una forma posible pero no obligatoria—; como ideología, en cambio, es rechazada si se entiende por soberanía popular un poder absoluto que no guarda ninguna relación con la instancia trascendente[21].

Cuando añadimos a la palabra democracia el sustantivo liberal, nos estamos refiriendo a un sistema político que adopta algunas formas jurídicas típicas: separación de poderes, ordenamiento legislativo de tipo constitucional, representación política de los ciudadanos, elecciones periódicas, etc. En este sentido podríamos intercambiar los términos democracia liberal y democracia constitucional.

La encíclica hace una referencia explícita a la novedad que aportó en la época de la *Rerum Novarum* la actitud positiva de León XIII respecto a la organización de la sociedad basada en la separación de los tres poderes del Estado. Juan Pablo II comparte la apreciación positiva de esta institución liberal —que, como hemos visto, tiene una primera sistematización teórica con Locke y posteriormente con Montesquieu— y considera que «tal ordenamiento refleja una visión realista de la naturaleza social

---

[21] J.M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *La Doctrina Social de la Iglesia*, cit., p. 260; cfr. también E. COLOM, *Democrazia: libertà, verità e valori*, en «La Società» (Verona) 1993, n.2, pp. 243-264.

del hombre, la cual exige una legislación adecuada para proteger la libertad de todos». El Papa identifica la recíproca limitación de los poderes con el Estado de derecho, «en el cual es soberana la ley y no la voluntad arbitraria de los hombres»[32].

La aprobación de la organización liberal clásica de los poderes del Estado está exenta de ambigüedad, como sin ambigüedad es la condena de todo tipo de totalitarismo en el que el hombre es instrumentalizado y se niegan las libertades de la Iglesia y de las organizaciones intermedias de la nación.

En el número 46 la encíclica reitera el aprecio por el sistema democrático entendido como la participación de los ciudadanos en la decisiones políticas —es decir, en el primer sentido al que nos referimos antes—. Esta valoración positiva se extiende también a otras instituciones propias de la democracia liberal: elecciones de los gobernantes por parte de los ciudadanos, control al gobierno por parte del pueblo. En la misma línea se condena «la formación de grupos dirigentes restringidos que, por intereses particulares o por motivos ideológicos, usurpan el poder del Estado»[33].

Después de este elogio al sistema democrático en cuanto forma de gobierno, Juan Pablo II se explaya sobre el peligro que corre el mismo sistema democrático si no se basa en una concepción recta de la persona humana que favorezca la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad. En el texto que citaré ahora se evidencia la longitud de miras del Romano Pontífice al advertir la tentación de una alianza entre el agnosticismo moral y la democracia: «Hoy se tiende a pensar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde un punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito, hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin

[32] *Centesimus annus*, n. 44.
[33] *Idem*, n. 46.

valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia»[24]. Para evitar este posible fracaso de la democracia, el Papa exhorta a respetar todos los derechos humanos, que surgen de una visión integral del hombre.

Esta visión integral, entre otras cosas, tiene como consecuencia una redimensión del papel del Estado en el ámbito económico: el Estado debe favorecer «una seguridad que garantiza la libertad individual y la propiedad, además de un sistema monetario estable y servicios públicos eficientes». Además, el Estado debe velar por y guiar el ejercicio de los derechos humanos en el sector económico; debe intervenir contra las situaciones particulares de monopolio que obstaculicen el desarrollo; y debe suplir en situaciones excepcionales, «cuando sectores sociales o sistemas de empresas, demasiado débiles o en vías de formación, sean inadecuados para su cometido». El Papa insiste en el carácter excepcional de estas situaciones, ya que un Estado asistencial «provoca la pérdida de energías humanas»[25].

Las valoraciones hechas por Juan Pablo II de las instituciones políticas liberales son de aprobación y de aprobación condicional. Pero hasta este momento hemos solo presentado algunos textos pontificios que juzgan las distintas instituciones político-económicas unidas a la ideología liberal sin explicar la razón última que motiva estos mismos juicios. ¿Por qué el Papa defiende la prioridad del trabajo humano sobre el capital, la destinación común de los bienes sobre la propiedad privada, una democracia con valores últimos sobre una democracia agnóstica en el campo moral, un Estado con funciones económicas sobre un estado mínimo? Trataremos de ofrecer una respuesta.

3. La antropología cristiana

La respuesta a la pregunta precedente se inserta en lo que el Papa llama «la verdad sobre el hombre», y que responde a la concepción antropológica cristiana. Podríamos citar muchos escritos de Juan Pablo II, pero hemos decidido exponer la antropología cristiana basándonos en la encíclica *Centesimus annus*, por

[24] *Ibidem*.
[25] *Idem*, n. 48.

tratarse de un texto eminentemente social. Es necesario también recordar que la antropología cristiana pertenece en cierto sentido a la teología moral y, al mismo tiempo, necesita de la mediación racional de una antropología filosófica, que llamaremos en este contexto, y en sentido amplio, personalismo.

Juan Pablo II considera que «lo que constituye la trama (...) de toda la doctrina social de la Iglesia, es la correcta concepción de la persona humana y de su valor único, porque "el hombre... en la tierra es la sola criatura que Dios ha querido por sí misma". En él ha impreso su imagen y semejanza, confiriéndole una dignidad incomparable»[26].

Entonces podemos decir que el punto fundamental de la antropología cristiana es el hecho de que el hombre es persona —es decir *imago Dei* —, y por esta razón goza de una altísima dignidad. De ahí que la encíclica afirme «con sencillez y energía que todo hombre —sean cuales sean sus convicciones personales— lleva dentro de sí la imagen de Dios y, por tanto, merece respeto»[27].

La antropología cristiana, que reconoce en el hombre —en todo hombre— una dignidad tan alta, tiene en cuenta una realidad de significado opuesto: frecuentemente el hombre traiciona esta dignidad con el pecado. «El hombre creado para la libertad lleva dentro de sí la herida del pecado original que lo empuja continuamente hacia el mal y hace que necesite la redención. Esta doctrina no sólo es *parte integrante de la revelación cristiana*, sino que tiene también un gran valor hermenéutico en cuanto ayuda a comprender la realidad humana. El hombre tiende hacia el bien, pero es también capaz del mal; puede trascender su interés inmediato y, sin embargo, permanecer vinculado a él»[28].

Este realismo sobrenatural que no cierra los ojos frente al problema del mal, lleva también a la toma de conciencia que el hombre, a pesar de sus miserias y debilidades, es un ser llamado a una existencia plena. En otras palabras, esta llamada se traduce en una vocación. Crecer en la dignidad personal significa crecer en la «capacidad de responder a la propia vocación y, por

---

[26] *Idem*, n. 11.
[27] *Idem*, n. 22.
[28] *Idem*, n. 25.

tanto, a la llamada de Dios. El punto culminante del desarrollo conlleva al ejercicio del derecho-deber de buscar a Dios, conocerlo y vivir según tal conocimiento»[29].

Juan Pablo II insiste en una visión de la persona humana cuya estructura óntica es de apertura hacia Dios y hacia los demás. En la realización de la trascendencia metafísica de la persona —es decir, en el real trascenderse a sí mismo— se cumple la vocación del hombre: «el hombre, cuando no reconoce el valor y la grandeza de la persona en sí mismo y en el otro, se priva de hecho de la posibilidad de gozar de la propia humanidad y de establecer una relación de solidaridad y comunión con los demás hombres, para lo cual fue creado por Dios. En efecto, es mediante la propia donación libre como el hombre se realiza auténticamente a sí mismo, y esta donación es posible gracias a la esencial "capacidad de trascendencia" de la persona humana. El hombre no puede darse a un proyecto solamente humano de la realidad, a un ideal abstracto, ni a falsas utopías. En cuanto persona, puede darse a otra persona o a otras personas y, por último, a Dios, que es el autor de su ser y el único que puede acoger plenamente su donación. Se aliena el hombre que rechaza trascenderse a sí mismo y vivir la experiencia de la autodonación y de la formación de una auténtica comunidad humana, orientada a su destino último que es Dios»[30].

Si el hombre es apertura hacia los otros y se realiza solo dándose, esta entrega ha de ser libre. En la libertad el hombre se realiza a sí mismo, y por eso la Iglesia «al ratificar constantemente la trascendente dignidad de la persona, utiliza como método propio el respeto de la libertad. La libertad, no obstante, es valorizada en pleno solamente por la aceptación de la verdad. En un mundo sin verdad la libertad pierde su consistencia y el hombre queda expuesto a la violencia de las pasiones y a condicionamientos patentes o encubiertos»[31].

Quizá la relación libertad-verdad sea una de las claves para entender la inconmensurabilidad entre la ética social liberal y la ética social cristiana. La encíclica *Veritatis splendor*, particularmente en el segundo capítulo, afronta el problema de la relación

---

[29] *Idem*, n. 29.
[30] *Idem*, n. 41.
[31] *Idem*, n. 46.

entre libertad y verdad. Allí el Papa sostiene la capacidad de la razón natural para conocer la verdad moral. Para ser libre el hombre debe saber distinguir entre el bien y el mal, distinción que realiza con la luz de la razón natural, *reflejo en el hombre del esplendor de rostro de Dios*[32].

Santo Tomás identifica esta luz de la razón natural, a través de la cual podemos discernir entre el bien y el mal, con la misma ley natural[33]. Ley natural que, en cuanto participación de la ley eterna en la criatura racional, tiene su origen en Dios, pero al mismo tiempo es ley propia del hombre.

Juan Pablo II habla de una «justa autonomía de la razón práctica», entendiendo por tal el hecho de que el hombre posee en sí mismo su propia ley, recibida de Dios. Autonomía moral relativa, que hay que distinguir de una autonomía concebida como que se autofundamenta —negando una participación de la razón práctica en la Sabiduría del Creador— o como «libertad creadora de las normas morales, según las contingencias históricas o las diversas sociedades y culturas». Según el Papa, esta concepción absoluta de la autonomía moral «sería la muerte de la verdadera libertad»[34].

La concepción de la persona como autotrascendencia, que se realiza sólo a través del don de sí, provee los elementos definitivos para superar la dialéctica individuo-sociedad propia de la ideología liberal. En realidad, la persona no es nunca solamente individuo: ser persona es ser-con y ser-para los demás. Al mismo tiempo, la apertura hacia la trascendencia hace que el sentido último del hombre se realice sólo en la Verdad y en el Amor: la vocación del hombre es un camino en libertad hacia el Absoluto. Con palabras de la *Centesimus annus*, «la Iglesia conoce el "sentido del hombre" gracias a la Revelación divina. "Para conocer al hombre, el hombre verdadero, el hombre integral, hay que conocer a Dios", decía Pablo VI, citando a continuación a santa Catalina de Siena, que en una oración expresaba la misma idea: "En la naturaleza divina, Deidad eterna, conoceré la naturaleza mía"»[35].

---

[32] *Veritatis splendor*, n. 42.
[33] Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 91, a.2.
[34] *Veritatis splendor*, n. 40.
[35] *Centesimus annus*, n. 55.

La autonomía del hombre es la propia de su libertad: una libertad creada, guiada por la ley moral que tiene a Dios por autor; por lo tanto es una autonomía relativa. La visión liberal del hombre, que presenta a un individuo independiente, autónomo, escéptico respecto a los valores últimos, se manifiesta como un vano tentativo de absolutizar lo relativo.

Autonomía relativa y autonomía absoluta son inconmensurables. No obstante, hemos visto que el Papa daba aprobaciones claras y a veces condicionales a algunas instituciones liberales. ¿Por qué? Vayamos por orden. Las aprobaciones *tout court* se referían al ámbito de las instituciones políticas, y en particular a la separación de poderes del Estado y a la creación de un Estado de derecho. El hecho de limitar el poder político pone en evidencia un principio teórico que se encuentra en la base de la democracia constitucional moderna: la persona tiene derechos inviolables. «La tradición constitucional parte de la idea básica que es necesario garantizar los derechos fundamentales de los ciudadanos, y para lograrlo hay que poner al poder político y social en condiciones jurídicas tales que resulte imposible violarlos. El poder —todo poder— tiene que ser por lo tanto un poder limitado, sometido a restricciones constitucionales. La democracia no significa "el poder absoluto del pueblo" (esto sería un absolutismo demagógico), sino más bien: "nadie puede tener un poder absoluto"»[36].

Según Rodríguez Luño, pertenece a la esencia del régimen democrático la persuasión de que hay cosas que no se pueden hacer nunca, que tienen un papel análogo al de los actos intrínsecamente malos de la moral. La separación y la limitación de los poderes del Estado y la creación de un sistema de garantías jurídicas son instituciones aptas para salvaguardar el valor-persona.

Cuando en una sociedad esta persuasión se debilita y se pierde el sentido de la verdad, es fuerte la tentación de establecer una relación entre democracia y agnosticismo moral. Pero las instituciones políticas liberales en cuanto tales no tienen necesariamente un lazo con tal agnosticismo. Por eso el Papa simplemente aprueba, al tiempo que advierte sobre el peligro de vaciar

[36] Entrevista de D. CONTRERAS al Prof. A. RODRÍGUEZ LUÑO, Boletín ACEPRENSA, Servicio 127/93, Madrid, octubre 1993.

la democracia de los puntos de referencia fijos que ofrece el concepto de dignidad de la persona.

Respecto al capitalismo, el Papa daba algunas aprobaciones condicionales. Si la economía de mercado pone en el centro a la persona, si se aleja de una actitud economicista, si se valoriza el trabajo en cuanto obrar humano libre y responsable, etc., entonces se dan las condiciones para una aprobación *tout court*. Queda la pregunta: estas instituciones capitalistas, si logran modificarse, ¿continuarán siendo liberales? Si consideramos que la esencia del liberalismo es una libertad entendida como autonomía absoluta del hombre, la respuesta sería negativa. La pareja conceptual individuo-libertad del pensamiento liberal es muy distinta de la tríada persona-libertad-verdad. Como escribe Juan Pablo II en la *Carta a las familias*, «el individualismo supone un uso de la libertad por el cual el sujeto hace lo que quiere, "estableciendo" él mismo "la verdad" de lo que le gusta o le resulta útil. No admite que otro "quiera" o exija algo de él en nombre de una verdad objetiva. No quiere "dar" a otro sobre la base de la verdad; no quiere convertirse en una "entrega sincera". El individualismo es, por tanto, egocéntrico y egoísta. La antítesis con el personalismo nace no solamente en el terreno de la teoría, sino aún más en el del "ethos". El "ethos" del personalismo es altruista: mueve a la persona a entregarse a los demás y a encontrar gozo en ello»[17].

b) Cultura de la vida y cultura de la muerte

La civilización del amor es una categoría acuñada por Pablo VI, y que Juan Pablo II utiliza con frecuencia, identificando esta civilización con la cultura de la vida. Tratándose de una noción que se encuentra siempre en un contexto teológico, no podemos reducirla a su contenido meramente socio-político. La civilización del amor es la posibilidad de estructurar la sociedad en muy diversas formas, pero siempre en pleno respeto a la verdad sobre el hombre tal como la sostiene la Revelación, verdad en la que la luz de la razón puede penetrar y descubrir sus estructuras funda-

[17] *Carta a las familias*, n. 14.

mentales, aunque siempre con la conciencia que en definitiva el hombre es un misterio del amor de Dios.

La concepción del hombre propia de la antropología cristiana no es ni pesimista ni optimista: parte del dato revelado que dice que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, que ha caído en el pecado, pero que ha sido redimido por Cristo. Los análisis que realiza el Papa de la sociedad contemporánea tienen como punto de referencia esta «verdad sobre el hombre». No son fruto de un pesimismo antropológico ni considera las estructuras sociales como determinantes. Se analizan las consecuencias perversas que se sufren en la vida de los hombres y de los pueblos cuando la persona no es fiel a esa imagen y semejanza de Dios que tiene el hombre por designio amoroso del Creador, a la vez que presenta horizontes de trascendencia, en donde la persona se puede realizar si libremente se encamina hacia su fin último, respondiendo a la vocación divina en la que consiste su dignidad.

En la encíclica *Evangelium vitae*, el Santo Padre hace un diagnóstico de la cultura contemporánea, e intenta poner de manifiesto algunos elementos de visiones antropológicas de dicha cultura que sirven de base para sostener actitudes negativas frente a la vida humana.

Algunas ideologías justifican atentados contra la dignidad de la persona humana con la misma pregunta de Caín después de haber asesinado a su hermano Abel: ¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano? Esta actitud refleja una pérdida del sentido de responsabilidad delante del hermano, la inexistencia del sentido de solidaridad respecto a los más débiles, y la indiferencia entre los hombres y entre los pueblos (cfr. n.8).

Los atentados contra la vida —y la pretendida legalización de tales atentados— tienen múltiples causas. En el fondo hay una crisis profunda de la cultura, que genera un escepticismo en torno a la ética y al mismo saber sobre el hombre. Esta desconfianza trae consigo serias dificultades a la hora de encontrar un sentido a la existencia humana y a la posibilidad de fundamentar los derechos y deberes de los hombres (cfr. n.11).

Se puede advertir en el contexto de la cultura contemporánea una auténtica «estructura de pecado», que no es otra cosa sino una cultura de la muerte, fruto de doctrinas filosóficas, económicas y políticas que coinciden en defender una concepción eficien-

tista de la sociedad. Si el criterio último de valor es la eficacia y la utilidad, la vida más débil, que requeriría más acogida, es rechazada, considerada inútil, como un peso insoportable del que hay que deshacerse. Se puede hablar de una «guerra de los poderosos contra los débiles» (n.12).

Un elemento característico de esta estructura de pecado es la mentalidad hedonista y desresponsabilizante respecto a la sexualidad. Mentalidad que supone una concepción egoista de la libertad personal, que ve en la procreación un obstáculo para el desarrollo de la propia personalidad. Hedonismo que acoge incluso la posibilidad del infanticidio, pues rechaza el límite, el handicap, la enfermedad: se está retornando, señala el Papa, a un estadio de barbarie que se consideraba superado para siempre (cfr. n.12). En este contexto cultural, el mal por excelencia es el sufrimiento. Con tal de eliminar el dolor del horizonte existencial humano vale todo: señal clara que faltan en este ambiente cultural los elementos indispensables —que proporciona una visión religiosa de la vida— para descifrar el misterio del dolor.

Juan Pablo II añade otro trazo al cuadro cultural contemporáneo: una actitud prometeica del hombre que se cree señor de la vida y de la muerte porque decide sobre ellas. En realidad esta soberbia actitud lleva al hombre a enfrentarse con la muerte como con un sin sentido, que cierra todo horizonte trascendente de esperanza (cfr. n.15).

Todos estos elementos —utilitarismo, hedonismo, vanidad prometeica— esconden una idea perversa de la libertad. La gravedad de la crisis actual se manifiesta en que los delitos contra la vida, en vez de ser considerados como delitos, se los considera como legítimas expresiones de la libertad individual, que deben ser reconocidos y protegidos como auténticos derechos. Es una concepción que contradice la idea misma de los derechos humanos: si de un lado en estos tiempos reina una mayor sensibilidad moral para reconocer el valor y la dignidad de la persona humana, sin atender a distinciones de raza, cultura, religión o nivel social, por otro se intentan conculcar los derechos del hombre en los momentos más emblemáticos de su existencia: el nacimiento y la muerte (cfr. n.18).

¿Cuáles son las raíces de una contradicción tan paradójica? Según el Papa, el origen de esta paradoja se encuentra en una mentalidad que exaspera, hasta deformarlo, el concepto de sub-

jetividad. Se reconoce como titular de derechos sólo al que se presenta con plena o al menos incipiente autonomía, y por lo tanto es completamente independiente de los demás. Otra vertiente de esta misma mentalidad es considerar que la dignidad de la persona humana está necesariamente relacionada con la capacidad de comunicación verbal y explícita. Según estas posturas, los seres «estructuralmente débiles», como el nascituro y el moribundo, están excluidos de esta dignidad o titularidad de derechos. En realidad, el estado de derecho que acepta estas concepciones antropológicas está cambiando «la fuerza de la razón» por «la razón de la fuerza».

La raíz de la contradicción de afirmar los derechos humanos de un lado, y justificar los atentados contra la vida del otro, a un nivel todavía más profundo, reside en una concepción de la libertad que exalta en modo absoluto el individuo singular, y no lo dispone a la solidaridad, al acoger y servir a los demás. Es una concepción individualista de la libertad, que termina por convertirse en la libertad de los más fuertes contra los débiles destinados a perecer.

Esta concepción de la libertad reniega de su relación con la verdad. Si el único punto de referencia son las propias decisiones, la verdad objetiva y en particular la verdad sobre el hombre —que haría ver que la libertad tiene una dimensión relacional esencial— deja de ser una luz: se confunden el bien y el mal, y queda como única guía el subjetivismo de las propias opiniones, intereses o caprichos (cfr. n.19).

Si el individuo considera que posee una autonomía absoluta, basada en una libertad individualista, la sociedad se presenta como un conjunto de individuos, uno junto al otro, sin relaciones recíprocas. Sólo une la búsqueda de los propios intereses individuales: para garantizarlos, se hacen necesarios compromisos que permitan el máximo de libertad posible. Pero como faltan referencias a valores comunes y a una verdad absoluta para todos, la vida social degenera en un relativismo total: «todos es convencional, todo es negociable», también el derecho a la vida (cfr. n.20).

Yendo aún más profundamente a la raíz de la paradójica desvalorización de la vida humana en una época en que se detienden teóricamente los derechos humanos, Juan Pablo II llega al corazón del drama del hombre contemporáneo: la eclipse del sentido

de Dios y del hombre, consecuencia del contexto social y cultural dominado por el secularismo.

Sin Dios la criatura se desvanece. Su dignidad se degrada, pues ahora el hombre se considera sólo como un organismo viviente que ha conseguido un nivel de perfección muy elevado. Pero organismo viviente, y nada más. Si se encierra en el horizonte de su fisicidad, la vida humana se convierte en una cosa, de la cual se puede gozar de plena propiedad: la vida se convierte en algo manipulable (cfr. n.22)

La eclipse del sentido de Dios y de la dignidad del hombre decantan en un materialismo practico, con sus tres manifestaciones principales: el individualismo, el utilitarismo y el hedonismo. En este contexto el sufrimiento se considera como algo mútil y sin sentido, la sexualidad se despersonaliza y se animaliza, la procreación se convierte en un enemigo a evitar, o en una fuente de afirmación egoista personal (manipulaciones geneticas). Las consecuencias de estas actitudes antropológicas las sufren los más débiles: la mujer, el niño, el enfermo, el anciano (cfr. n.23).

Para terminar esta exposición del diagnóstico de la cultura contemporánea realizado por Juan Pablo II, creo oportuno citar textualmente el n.24 de la encíclica *Evangelium vitae*: «*En lo intimo de la conciencia moral* se produce el eclipse del sentido de Dios y del hombre, con todas sus múltiples y funestas consecuencias para la vida. Se pone en duda, sobre todo, la conciencia de *cada persona*, que en su unicidad e irrepetibilidad se encuentra sola ante Dios (...) Sin embargo, todos los condicionamientos y esfuerzos por imponer el silencio no logran sofocar la voz del Señor que resuena en la conciencia de cada hombre. De este intimo santuario de la conciencia puede empezar un nuevo camino de amor, de acogida y de servicio a la vida humana».

Una vez presentado el análisis de Juan Pablo II de algunos aspectos de la cultura contemporánea, cabe preguntarse nuevamente: ¿qué actitud antropológica adoptar: pesimismo u optimismo? ¿Cabe otra alternativa? El hombre siente sed de trascendencia, al mismo tiempo que toca sus limitaciones existenciales. Esta abierto al bien, pero debe hacer frente a su inclinación al mal. Vive insertado en una estructura social, pero reclama para sí un ámbito de autonomía personal, exigida por los intimos reclamos de su conciencia. Con mejores palabras lo ex-

presaba el Concilio Vaticano II, cuando afirmaba: «Son muchos los elementos que se combaten en el propio interior del hombre. A fuer de criatura, el hombre experimenta múltiples limitaciones; se siente sin embargo ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior. Atraído por muchas solicitaciones, tiene que elegir y renunciar. Más aún, como enfermo y pecador no raramente hace lo que no quiere y no hace lo que quería llevar a cabo. Por ello siente en sí mismo la división, que tantas y tan graves discordias provoca en la sociedad»[38].

Juan Pablo II, en la primera encíclica de su pontificado, *Redemptor hominis*, remarcaba los elementos esenciales de la antropología cristiana, que si bien tiene perfectamente en cuenta la presencia del mal, afirma el más alto destino del hombre, pues la lucha entre el bien y el mal ya ha sido definitivamente vencida en Cristo. Citaba a San Agustín: «'Nos has hecho, Señor, para Ti, e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en Ti' (*Confesiones*, I, 1). En esta inquietud creadora bate y pulsa lo que es más profundamente humano: la búsqueda de la verdad, la insaciable necesidad del bien, el hambre de la libertad, la nostalgia de la belleza, la voz de la conciencia»[39].

La *civilización del amor* propugnada por Pablo VI y por Juan Pablo II, en la cual las potencialidades de los hombres puedan ser actualizadas en un marco de libertad y justicia, no es el producto de un optimismo ingenuo que cierra los ojos a la realidad. Se aleja del pesimismo y del optimismo antropológicos para instalarse en un realismo sobrenatural que conoce qué se puede esperar de la naturaleza humana, caída después del pecado original, pero redimida por Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre. Se asienta sobre una antropología que no niega la existencia del mal en el mismo corazón del hombre, y que sabe que el mero cambio de estructuras sociales no es idóneo para arrancar el mal del mundo. La *civilización del amor* es una meta difícil, pero alcanzable: comienza en el corazón del hombre, con su conversión personal. Toda concepción social que no parta de este presupuesto —la primera batalla que hay que librar es la personal— estará destinada a refugiarse en la isla de Utopía.

---

[38] Conc. VATICANO II, Const. *Gaudium et Spes*, 10.

[39] JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* n.18.

c) *La propuesta de Juan Pablo II de un nuevo orden mundial*

Si la primera parte de nuestra exposición sobre el pontificado de Juan Pablo II versaba sobre el análisis del liberalismo, y la segunda sobre algunas consecuencias de la cultura nihilista y de la sociedad permisiva, en este último punto analizaremos las reflexiones pontificias sobre el problema del nacionalismo y del diálogo intercultural.

El discurso pronunciado por Juan Pablo II en la sede de las Naciones Unidas en 1995 se debe colocar en el nuevo contexto mundial surgido después de los acontecimientos de 1989, con la caída del bloque soviético de Europa central y oriental, y el final de la Guerra fría. El Papa deseaba considerar «las consecuencias que los cambios extraordinarios acaecidos en los años recientes tienen para el presente y el futuro de toda la humanidad» (n. 1).

Una de las características que distinguen a nuestro tiempo es la búsqueda de la libertad. En los últimos tiempos, muchos hombres y mujeres han aceptado el riesgo de la libertad, reclamando un espacio político, social y económico al que tenían derecho, basándose en su cualidad de seres libres. La búsqueda de la libertad tiene como fundamento los derechos universales que todos los hombres poseen por el mismo hecho de ser personas. Juan Pablo II afirma que el movimiento mundial de búsqueda de la libertad tiene una estructura interior. La clave para entender dicha estructura es su carácter planetario. Este hecho confirma «que existen realmente unos derechos humanos universales, enraizados en la naturaleza de la persona, en los cuales se reflejan las exigencias objetivas e imprescindibles de una *ley moral universal*» (n. 3).

Según el pontífice polaco, los derechos del hombre recuerdan que este mundo no es irracional o sin sentido: se puede hablar de una lógica moral «que ilumina la existencia humana y hace posible el diálogo entre los hombres y entre los pueblos». Esta lógica hace posible también un lenguaje comprensible y común, una «especie de "gramática" que sirve al mundo para afrontar esta discusión sobre su mismo futuro», y que puede abrir la posibilidad de transformar un siglo de constricción en un siglo de persuasión.

Por eso el Pontífice se preocupa por el hecho de que algunos niegan la universalidad de los derechos de los hombres, o la misma universalidad de la naturaleza humana. Es verdad —afirma

el Papa— que no existe una forma única, política o económica, de organizar la libertad humana, porque la diversidad cultural fundamenta la diversidad institucional; «pero una cosa es afirmar un legítimo pluralismo de "formas de libertad", y otra cosa es negar el carácter *universal* o inteligible de la naturaleza del hombre o de la experiencia humana» (*Ibid.*).

En 1989 han acaecido una serie de revoluciones, que demuestran que la búsqueda de la libertad es una exigencia ineludible que surge del reconocimiento de la inestimable dignidad y valor de la persona humana. Han sido revoluciones hechas en nombre de la solidaridad y que indican el camino a recorrer. Pero la búsqueda de la libertad en el siglo XX compromete no solo a los individuos, sino también a las naciones. La Segunda Guerra Mundial tiene como origen la violación de los derechos de las naciones, condenadas por el hecho de ser «otras» por parte de las doctrinas nefastas que predicaban la inferioridad de algunas naciones o culturas. La violación de los derechos de las naciones ha continuado sobre todo en las llamadas «democracias populares». Por estos motivos se hace necesaria una seria reflexión sobre los derechos de las naciones, similar a la realizada por la Academia de Cracovia durante el Concilio de Costanza, y a la de la Escuela de Salamanca en el siglo XVI con ocasión del descubrimiento de América.

Junto a las tendencias actuales hacia la homologización del mundo, a causa del desarrollo de las relaciones económicas y de los medios de comunicación, existe un resurgir de particularismos étnico-culturales. «Esta tensión entre particular y universal se puede considerar inmanente al ser humano. La naturaleza común mueve a los hombres a sentirse, tal como son, miembros de una única familia. Pero por la concreta historicidad de esta misma naturaleza, están necesariamente ligados de un modo *más intenso* a grupos humanos concretos; ante todo la familia, después los varios grupos de pertenencia, hasta el conjunto del respectivo grupo étnico-cultural, que, no por casualidad, indicado con el término "nación" evoca el "nacer", mientras que indicado con el término "patria" ("fatherland"), evoca la realidad de la misma familia. La condición humana se sitúa así entre estos dos polos —la universalidad y la particularidad— en tensión vital entre ellos; tensión inevitable, pero especialmente fecunda si se vive con sereno equilibrio» (n. 7).

Los derechos de las naciones se basan sobre este fundamento antropológico. En primer lugar el derecho a existir, que no exige de suyo una soberanía estatal, habiendo diversas formas posibles de agregación jurídica. El derecho a la existencia implica el derecho a la propia lengua y a la propia cultura, mediante las cuales se expresa un pueblo y promueve su originaria soberanía espiritual. Cada nación tiene también el derecho de modelar la propia vida de acuerdo con sus tradiciones, siempre en el respeto de los derechos humanos fundamentales y evitando cualquier tipo de opresión contra las minorías. Contemporáneamente, toda nación debe vivir en paz, respeto y solidaridad con las demás naciones.

El mundo —decía Juan Pablo II—, debe aprender a convivir con la diversidad. «La realidad de la "diferencia" y la peculiaridad del "otro" pueden sentirse a veces como un peso, o incluso como una amenaza. El miedo a la "diferencia", alimentado por resentimientos de carácter histórico y exacerbado por las manipulaciones de personajes sin escrúpulos, puede llevar a la negación de la humanidad misma del "otro", con el resultado de que las personas entran en una espiral de violencia de la que nadie —ni siquiera los niños— se libra». Sin embargo, más allá de las diferencias, existe una dimensión común fundamental, ya que las diversas culturas son en realidad modos distintos de afrontar la cuestión del sentido último de la existencia personal. Precisamente es aquí en donde se puede encontrar la fuente del respeto debido a toda cultura y a toda nación: «*toda cultura es un esfuerzo de reflexión sobre el misterio del mundo y, en particular, del hombre: es un modo de expresar la dimensión trascendente de la vida humana*. El corazón de cada cultura está constituido por su acercamiento al más grande de los misterios: el misterio de Dios» (n. 9).

El Papa, que ha hablado de la necesidad del respeto de las diferencias, insiste ahora en uno de los temas más presentes de su pontificado, recogiendo la herencia del Concilio: la libertad religiosa. Cada comunidad se esfuerza por dar una respuesta al problema de la existencia humana. De ahí que uno de los pilares esenciales de la estructura de los derechos humanos y el fundamento de toda sociedad realmente libre sean el derecho fundamental de la libertad religiosa. No se puede imponer una respuesta al misterio del hombre; la verdad sobre el hombre es el

criterio inmutable mediante el cual toda cultura debe ser juzgada, a la vez que toda cultura tiene algo que aportar a las distintas dimensiones de la verdad compleja sobre el hombre (cfr. n. 10). Las respuestas propias de cada cultura están enraizadas en la tradición nacional. En este contexto es necesario distinguir entre el patriotismo —justo amor por el país de origen—, que en nada se opone a la verdad sobre el hombre y que aporta luces para aclarar el misterio de a existencia humana, y el nacionalismo, que desprecia otras naciones o culturas, y que en cuanto ideología se erige en una auténtica religion sustitutiva. Cuando el nacionalismo se basa en el principo religioso, nos encontramos con el fundamentalismo, que niega la libertad religiosa (cfr. n. 11).

La libertad es la medida de la dignidad y de la grandeza del hombre. Hay que utilizar la libertad en forma responsable, tanto en el ámbito personal como en el social. La estructura moral de la libertad es la arquitectura interior de la cultura de la libertad. Esta lógica interna o estructura moral se identifica con su ordenación a la verdad —verdad que puede ser conocida universalmente gracias a la ley moral inscrita en el corazón del hombre. Frente a esta concepción de la moralidad, el Papa subraya que existen otras corrientes morales, como el utilitarismo, que define la moralidad no en base al bien sino a lo ventajoso y útil. El utilitarismo es una amenaza contra la libertad: el utilitarismo político comete injusticias porque está inspirado por un nacionalismo agresivo; el utilitarismo económico somete los pobres a los ricos, sin darles la posibilidad de desarrollarse.

El Papa espera que las Naciones Unidas puedan constituir una familia de naciones, una comunidad basada en la confianza recíproca, en el apoyo mutuo y en el respeto sincero. Juan Pablo II habla de una nueva esperanza: hay que rechazar la tentación del cinismo, y arriesgar por la solidaridad y la paz, como en 1989 muchas personas han corrido el riesgo de la libertad. El hombre moderno, que inicia la Modernidad lleno de «madurez» y de «autonomía», llega al fin del siglo XX con miedo. Hay que superar el miedo, siendo conscientes que el hombre no está solo: Dios está con él.

El Papa se presentó en la Asamblea General de las Naciones Unidas como testigo de Jesucristo, testigo de la dignidad humana, testigo de la esperanza y de la providencia misericordiosa. Y concluía este magnífico discurso con las siguientes palabras,

con las que podemos terminar esta exposición: «Debemos *vencer nuestro miedo del futuro. Pero no podremos vencerlo del todo si no es juntos*. La «respuesta» a aquel miedo no es la coacción, ni la represión o la imposición de un único «modelo» social al mundo entero. La respuesta al miedo que ofusca la existencia humana al final del siglo es el esfuerzo común por *construir la civilización del amor*, fundada en los valores universales de la paz, de la solidaridad, de la justicia y de la libertad. Y el «alma» de la civilización del amor es la cultura de la libertad: la libertad de los individuos y de las naciones, vivida en una solidaridad y responsabilidad oblativas.

No debemos tener miedo del futuro. No debemos tener miedo del hombre. No es casualidad que nos encontremos aquí. Cada persona ha sido creada a «imagen y semejanza» de Aquél que es el origen de todo lo que existe. Tenemos en nosotros la capacidad de sabiduría y de virtud. Con estos dones, y con la ayuda de la gracia de Dios, podemos construir en el siglo que está por llegar y para el próximo milenio una civilización digna de la persona humana, una verdadera cultura de la libertad. ¡Podemos y debemos hacerlo! Y haciéndolo, podremos darnos cuenta de que las lágrimas de este siglo han preparado el terreno para una nueva primavera del espíritu humano» (n. 18)[40].

[40] JUAN PABLO II, *Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas*, New York 5-X-95, en *L'Osservatore Romano* 13-X-95.

EPÍLOGO

Hemos llegado al final de este rápido recorrido histórico a través de los siglos de la Modernidad. Cuando se escriben estas páginas, en los albores del tercer milenio, muchos intelectuales hablan del fin de una época, del agotamiento del proyecto moderno, de la post-modernidad. El cambio de milenio abre espacios para nuevos milenarismos, para visiones apocalípticas de la historia, e incluso hay quienes se refieren al fin de la historia. Nuestra tarea era fundamentalmente histórica, y tal permanece. Pero pensamos que es conveniente en estos últimos párrafos esbozar someramente un panorama de las tendencias culturales actuales.

El hilo conductor de este curso ha sido el proceso de secularización. Entendido en sentido fuerte —como afirmación de la autonomía absoluta del hombre— la secularización termina en tragedia. La visión prometeica del hombre, ya sea en su versión ilustrada como en la romántica, marxista, nietzscheana, etc., ha causado un grave desorden en los diferentes ámbitos de la existencia humana. En el ámbito político, el siglo XX ha sido testigo de las tragedias de los campos de concentración nazi, de Hiroshima y Nagasaki, de los diversos Archipiélagos Gulag, de los genocidios nacionalistas; en el ámbito científico, el cientificismo dio origen a una sociedad tecnológica casi ingobernable, que se

vuelve contra el hombre con las manipulaciones genéticas y los desastres ecológicos; en el ámbito económico, la mentalidad economicista provocó un abismo cada vez más profundo entre el Norte y el Sur del mundo: junto a sociedades opulentas conviven a duras penas más de dos tercios de la población mundial.

Entendida en el segundo sentido —como afirmación de la autonomía relativa de lo temporal—, la secularización ha consistido fundamentalmente en un proceso interno de la Iglesia, que llevó a la desclericalización de la visión cristiana del mundo e hizo posible un diálogo entre Iglesia y sociedad, diálogo que debe ser cada vez más incisivo si desea ponerse al servicio de una nueva evangelización.

Son muchos aquellos que piensan que el actual momento cultural está marcado por el desarrollo de las nuevas técnicas de comunicación. La sociedad de la información y la consecuente globalización de las relaciones inter-humanas es ya una realidad. De todas maneras, el futuro de la cultura humana no depende de las técnicas de comunicación sino de la visión del hombre que tales técnicas vehiculan.

¿Cuál visión del hombre prevalecerá en el tercer milenio? Después del agotamiento del proyecto moderno, el hombre se encuentra todavía inmerso en la búsqueda del sentido de la existencia humana. Algunas tendencias culturales contemporáneas manifiestan el deseo de superar los callejones sin salida a los que llevó la afirmación de la autonomía absoluta del hombre. En el ámbito político y económico, al menos en el mundo occidental, las tendencias son la integración, que supera los nacionalismos, y el reforzamiento de los principios de subsidiariedad —contra el centralismo estatista— y de solidaridad —contra el individualismo liberal—; en el ambito científico se despierta la conciencia del peligro de una tecnología sin puntos de referencia éticos, sobre todo en lo que respecta al cuidado del ambiente; en el ámbito cultural, el etnocentrismo del hombre blanco occidental es suplantado por un pluralismo abierto a la diversidad cultural.

Dichas tendencias suponen un ir más allá de la Modernidad ideológica y del nihilismo del siglo XX. No obstante todo esto, permanecen muchas ambiguedades en el panorama cultural contemporáneo. Si las tendencias apenas descritas abren caminos para una auténtica personalización de la sociedad humana, no están menos presentes en vastos sectores culturales el economi-

cismo, el hedonismo y el relativismo moral. La misma globalización puede tender a la homogeneización de una cultura mundial estructurada en torno a estos elementos que acabamos de mencionar. Incluso en el mismo movimiento de despertar religioso está presente una corriente que propugna una religion humanizada, que no mira hacia lo alto sino que tiende a la auto-redención del hombre.

El mundo contemporáneo, heredero de dos siglos de secularización fuerte, sigue encontrándose en un momento de crisis, continuación de la que se hace patente claramente después de la Primera Guerra Mundial. Se trata fundamentalmente de una crisis sobre la verdad del hombre. La antropología cristiana presenta al hombre como creatura libre y al mismo tiempo dependiente de Dios. Dios es el Señor de la historia, pero la historia es contemporáneamente el producto de las libres decisiones de los hombres. Cómo se compaginan el dominio divino de la historia y la libertad real de la criatura humana es un misterio. A nosotros sólo nos toca hacer un uso responsable de nuestra libertad.

BIBLIOGRAFÍA

A. Fuentes citadas

F. BACON, *Essays... with other Writings*, London 1902.

P. BAYLE, *Diccionario histórico y crítico*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.

J. BENTHAM, *Principi generali di legislazione*, in *Sofismi politici*, Roma 1981.

H. BERGSON, *Oeuvres. Edition du centennaire*, Paris, 1959.

M. BLONDEL, *L'Action*, PUF, Paris, 1950.

E. BONNOT DE CONDILLAC, *Opere*, UTET, Torino 1976.

J. BUTLER, *I quindici sermoni*, Sansoni, Firenze 1969.

A. CAMUS, *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 2004.

— *El mito de Sísifo*, Losada, Buenos Aires, 2004.

G.K. CHESTERTON, *Orthodoxy*, in *Collected Works*, Ignatius, San Francisco 1986.

— *La resurrezione di Roma*, Istituto di Propaganda Libraria, Milano 1995.

A. COMTE, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Aguilar, Buenos Aires, 1965.

CONGREGAZIONE PER LA CAUSA DEI SANTI, *Decreto sull'eroicità delle virtù del servo di Dio Josemaría Escrivá, Fondatore dell'Opus Dei*, 9-IV-1990.

B. CONSTANT, *Mélanges de littérature et de politique*, Paris 1829.
— *Principes politiques applicables à tous les gouvernements*, Genève 1980.
J. D'ALEMBERT - D. DIDEROT, *Enciclopedia*, Laterza, Bari 1968.
R. DESCARTES, *Opere filosofiche*, UTET, Torino 1969.
J. DEWEY, *Liberalismo e azione sociale*, La Nuova Italia, Firenze 1946.
C. DICKENS, *Oliver Twist*, B.U.R., Milano 1996
— *Canto di Natale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989.
— *David Copperfield*, O. Mondadori, Milano 1999.
— *Bleak House*, Penguin, London 1985.
— *Tempi difficili*, B.U.R., Milano 1997.
D. DIDEROT, *Opere filosofiche*, Feltrinelli, Milano 1963.
F. DOSTOIEVSKY, *Delitto e castigo*, Paoline, Roma 1978.
— *I fratelli Karamazov*, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1985.
L. FEUERBACH, *Opere*, Laterza, Bari 1965.
M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967.
GALILEO GALILEI, *Opere*, UTET, Torino 1965.
R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1993.
— *Dostoevskij: il mondo religioso*, Morcelliana, Brescia 1995.
J. W. VON GOETHE, *Werke*, Saur, Munchen 1990.
G. HEGEL, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano 1971.
— *Scritti storici e politici*, Laterza, Bari 1997.
M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1979.
C. H. HELVETIUS, *Dello spirito*, Editori Riuniti, Roma 1970.
E. HEMINGWAY, *Il vecchio e il mare*, Classici Moderni Oscar Mondadori, Milano 1972.
—*I quarantanove racconti*, O. Mondadori, Milano 1988.
W. v. HUMBOLDT, *Idee per un «Saggio sui limiti dell'attività dello Stato»*, in *Antologia degli scritti politici di W.v. Humboldt*, Bologna 1961.
F. HUTCHESON, *Collected Works*, Olms, Hildesheim 1971.
K. JASPERS, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973.
JUAN PABLO II, Litt. enc. *Redemptor hominis*, 4-III-1979.
— Litt. enc. *Laborem exercens*, 14-IX-1981.
— Litt. enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987.
— Litt. enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991.
— Litt. enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993.
— *Discorso all'Assamblea Generale delle Nazioni Unite*, New York 5-X-95, in *L'Osservatore Romano* 13-X-95.
I. KANT, *Opere*, Laterza, Bari 1981-1982.
S. KIERKEGAARD, *Opere*, Sansoni, Firenze 1972.

B. DE LAS CASAS, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Sarpe, Madrid 1985.
J. O. LA METTRIE, *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1974.
C. LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge Mass.-New York 1987.
G. E. LESSING, *L'educazione del genere umano*, Laterza, Bari 1957.
H. LEE, *Matar a un ruiseñor*, Plaza & Janes, Barcelona 1986.
J. LOCKE, *Scritti politici*, UTET, Torino 1977.
T. MALTHUS, *Saggio sul principio di popolazione*, Einaudi, Torino 1977.
T. MANN, *La montaña mágica*, José Janes, Barcelona 1947.
J. MARITAIN y R. MARITAIN, *Oeuvres complètes*, Saint Paul, Paris 1982-1995.
K. MARX - F. ENGELS, *Werke*, Dietz, Berlin 1957-1968.
J. S. MILL, *La libertà ed altri saggi*, Milano 1946.
M. DE MONTAIGNE, *Essais*, La Pléiade, Bruges 1950.
MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, UTET, Torino 1965.
E. MOUNIER, *Dalla proprietà capitalistica alla proprietà umana*, Ecumenica, Bari 1983.
I. NEWTON, *Principia mathematica*, UTET, Torino 1965.
F. NIETZSCHE, *Gesammelte Werke*, Musarin, München 1920-1929.
G. ORWELL, *1984*, O. Mondadori, Milano 1989.
— *La fattoria degli animali*, O. Mondadori, Milano 1995.
PIO XI, *Enchiridion delle Encicliche* n.5, EDB, Bologna 1995.
J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 1972.
— *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.
E. RENAN, *Che cos'è una nazione? e altri saggi*, Donzelli, Roma 1998.
J. ROTH, *La Marcha Radetzky*, EDHASA, Barcelona, 2000.
— *La Cripta de los Capuchinos*, El Acantilado, Barcelona, 2002.
J.-J. ROUSSEAU, *Opere*, Sansoni, Firenze 1972.
F. SCHILLER, *Guillermo Tell*, Plaza & Janes, Barcelona 1961.
A. SHAFTESBURY, *Saggi morali*, Laterza, Bari 1962.
J. SŁOWACKI, *Dzieła*, Ossolinski Wrocław 1959.
A. SOLYENITZIN, *Archipiélago Gulag*, Plaza & Janes, Barcelona 1974.
J. STEINBECK, *The grapes of the wraph*, Penguin, U.S.A. 1997.
A. de TOCQUEVILLE, *Scritti Politici*, UTET, Torino 1968.
J. TOLAND, *Il cristianesimo senza mistero*, in A. SABETTI, *John Toland. Un irregolare della società e della cultura*, Liguori, Napoli 1976.
C. VARELA, *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos*, Alianza, Madrid 1982.
G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Bari 1994.

A. VESPUCCI, *Viajes y documentos completos*, Akal, Madrid s.f.
F. DE VITORIA, *Relectio de Indis*, Corpus Hispanorum de Pace, BAC, Madrid 1967.
VOLTAIRE, *Scritti filosofici*, Laterza, Bari 1972.
C. WOLFF, *Logica tedesca*, Patron, Bologna 1980.

B. Estudios citados

P. ACKROYD, *Dickens*, Mandarin, London 1990.
A. APARISI y J. BALLESTEROS (eds.), *Por un feminismo de la complementariedad*, EUNSA, Pamplona 2002.
R. ARON, *République impérial. Les Etats-Unis dans le monde (1945-1972)*, Calmann-Lévy, Paris 1973.
B. BAILYN, *The origins of American Politics*, Vintage Book, Random House, New York 1967.
J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1989.
— *Ecología personalista*, Tecnos, Madrid 1995.
J.-L. BARRE, *Jacques et Raïsa Maritain. Les Mendiants du Ciel*, Stock, Paris 1996.
D. BELL, *The cultural contradictions of capitalism*, Basic Books, New York 1996.
C. BECKER, *The Declaration of Independence*, Vintage Book, New York 1942.
G. BEDESCHI, *Storia del pensiero liberale*, Laterza, Bari 1990.
V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Personalidad del Maestro Francisco de Vitoria y trascendencia de su obra doctrinal*, en F. de VITORIA, *Relectio de Indis*, Corpus Hispanorum de Pace, BAC, Madrid 1967.
A. BERQUE, *Mediance. De milieux en paysages*, Reclus, Montpellier 1990.
P. BLET, *Pie XII et la Seconde Guerre mondiale, d'après les archives du Vatican*, Perrin, Paris, 1997.
I. BIBO, *Isteria tedesca, paura francese, insicurezza italiana*, Il Mulino, Bologna 1997.
N. BOBBIO, *Liberalismo*, en *Dizionario di filosofia*, dirigido por A. Biraghi, Edizioni di Comunità, Milano 1957.
F. BOTTURI, *Immagine ermeneutica dell'uomo*, en I. YARZA (dirigido por), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando, Roma 1996, pp. 77-94.
L. BRAJNOVIC, *Grandes figuras de la Literatura Universal*, EUNSA, Pamplona 1973.

G. BURDEAU, *Le libéralisme*, Éditions du Seuil, Paris 1979.
J.M. BURGOS, *El Personalismo*, Palabra, Madrid 2003.
— *Cinco claves para comprender a Jacques Maritain*, en «Acta Philosophica» 4/1 (1995), 5-25.
— *Weber e lo spirito del capitalismo*, en «Acta Philosophica» 5/2 (1996), 197-220.
R. BUTTIGLIONE, *La crisi della morale*, Dino, Roma 1991.
— *Tradizione americana e pensiero cattolico*, en «Communio» (Milano) 1992, n.125, pp. 65-74.
— *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 1998.
R. CAMMILLERI, *I mostri della Ragione*, Ares, Milano 1993.
G. CAMPANINI, *Il pensiero politico di Mounier*, Morcelliana, Brescia 1983.
L. CANTONI, *Il problema della popolazione mondiale e le politiche demografiche. Aspetti etici*, Cristianità, Piacenza 1994.
F. CAPUCCI, *Antonio Gramsci. Cuadernos de la cárcel*, Emesa, Madrid 1978.
A. CASTALDINI, *L'ipotesi mimetica*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2001.
E. CASTELLI, *I cavalieri del nulla*, Massimo, Milano 1977.
F. CHABOD, *L'idea di nazione*, Laterza, Bari 1967.
J.-L. CHABOT, *Histoire de la pensée politique (XIX et XX siècle)*, Masson, Paris 1988.
G. CHALMETA, *Giustizia aritmetica? I limiti del paradigma politico utilitarista*, en «Acta Philosophica» 7/1 (1998), 5-22.
— *La justicia política en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2001.
P. CHENEAUX, *Entre Maurras et Maritain*, Cerf, Paris 1999.
B. CHUDOBA, *Rusia y el Oriente de Europa*, Rialp, Madrid 1980.
M. CLAVEL, *Ce que je crois*, Paris 1975.
L. CLAVELL - J.L.R. SÁNCHEZ DE ALVA, *Gyorgy Lukacs, Storia e coscienza di classe e Estetica*, Japadre, L'Aquila 1976.
E. COLOM, *Democrazia: libertà, verità e valori*, in *La Società* (Verona) (1993) n.3, pp. 243-264.
— *Chiesa e società*, Armando, Roma 1996.
— *Ecologia e popolazione*, en «Annales Theologici» (Roma) 1998, 12, pp. 485-531.
E. COLOMER, *El pensamiento aleman de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona 1990.
J.L. COMELLAS - G. REDONDO, *De las revoluciones al liberalismo*, vol. X della *Historia Universal*, EUNSA, Pamplona 1984.
F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona, 1993.
G. COTRONEO, *Liberalismo*, en *Dizionario di Politica*, Ave, Roma 1993.
S. COURTOIS, *Il libro nero del comunismo*, Mondadori, Milano 1998.

M. D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*, ECIG, Genova 1992.
C. DAWSON, *Religion and the Modern State*, Sheed & Ward, London 1935.
— *Dinámica de la Historia Universal*, Rialp, Madrid 1961.
C. DEVALL - G. SESSIONS, *Ecologia profonda. Vivere come se la natura fosse importante*, Abele, Torino 1989.
M. FAZIO, *Ideologia de la Emancipación Guayaquileña*, Banco Central del Ecuador, Guayaquil 1987.
— *El Guayaquil Colombiano (1822-1830)*, Banco Central del Ecuador, Guayaquil 1988.
— *Descubrimiento de América: derecho natural y pensamiento utópico*, en «Acta Philosophica» 1/2 (1992), 215-232.
— *Interpretaciones de la Evangelización. Del providencialismo a la utopia*, en *Historia de la Evangelización de América*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, pp. 609-622.
— *Due visioni della modernità*, en «Acta Philosophica» 2/1 (1993), 135-139.
— *El liberalismo incipiente*, Corporación de Estudios y Publicaciones, Quito 1995.
— *Autonomia assoluta versus Autonomia relativa. L'incommensurabilità dell'etica sociale liberale con l'etica sociale cristiana nelle encicliche di Giovanni Paolo II*, en «La Società» (Verona) (1995), n.5, pp. 301-318.
— *Antropologia e Filosofia Politica in alcuni autori dell'eta Moderna*, en «Annali Altavilla 1995», (Palermo), pp. 77-105.
— *Kierkegaard: un'ermeneutica possibile*, en «Ermeneutica e Metafisica», Città Nuova, Roma 1995, pp. 97-106.
— *La America Ingenua*, Dunken, Buenos Aires 1996.
— *Il singolo kierkegaardiano: una sintesi in divenire*, en «Acta Philosophica» 5/2 (1996) 221-249.
— *Secularidad y Secularismo. Las relaciones Iglesia-Estado en la historia latinoamericana*, en *Qué es la historia de la Iglesia*, Eunsa, Pamplona 1996, pp. 295-307.
— *Francisco de Vitoria: Cristianismo y Modernidad*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 1998.
— *Due Rivoluzionari. Francisco de Vitoria e Jean-Jacques Rousseau*, Armando, Roma 1998.
— *Un sendero en el bosque. Guía al pensamiento de Kierkegaard*, EDUCA, Buenos Aires 2007.
— *Iglesia y liberalismo en Hispanoamérica durante el siglo XIX: el caso Sarmiento*, en *Atti del Simposio Los últimos cien años de la evangelización en América Latina*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, pp. 643-657.

— *Tre proposte di società cristiana: Berdiaeff, Maritain, Eliot*, en «Acta Philosophica» 9/2 (2000), 287-311.
— *Hilaire Belloc e la crisi della cultura della Modernità*, en «Annales Theologici» vol. 14, (2000), fasc. 2, pp. 535-568.
— *Juan Pablo II y las ideologías contemporáneas*, en «Colección» (Buenos Aires) n. 11 (2001), pp. 367-389.
— *Diventare soggettivo*, en «Il Singolo», Biblioteca kierkegaardiana di filosofia (Potenza) n. 1, (2000), pp. 61-84.
— *Chesterton: la filosofía del asombro agradecido*, en «Acta Philosophica» 11/1 (2002), 121-142.
Religione e vita nei primi scritti di Christopher Dawson, «Per la Filosofia» (Pisa-Roma) n. 54 (2002), pp. 97-105.
— *La religión en el proyecto de Esteban Echeverría para una Argentina viable*, en «Tábano» (Buenos Aires) n. 2 (2002), pp. 20-24.
M. FAZIO - F. FERNANDEZ LABASTIDA, *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Palabra, Madrid 2004.
M. FAZIO - D. GAMARRA, *Historia de la Filosofía Moderna*, Palabra, Madrid 2002.
M. FERRER REGALES y A. PELAEZ LOPEZ, *Población, Ecología y Medio Ambiente*, Eunsa, Pamplona, 1996.
S. FONTANA, *Dottrina Sociale della Chiesa e società liberale*, en *La Società* (Verona) 1993, n.3, p. 475-482.
U. GALEAZZI (dirigido por), *La Scuola di Francoforte*, Città Nuova, Roma 1978.
D. GAMARRA, *L'immagine illuministica e romantica: ragione critica e sentimento dell'infinito*, en *Immagini dell'uomo*, cit., pp. 39-62.
A. GASPARI, *Los judíos, Pío XII y la leyenda negra*, Planeta Testimonio, Barcelona 1999.
R. GATTI (dirigido por), *Democrazia, ragione e verità*, Massimo, Milano 1994.
— *Il filo spezzato. Ragione e democrazia in Hans Kelsen*, en *Democrazia, ragione e verità* (dirigido por Roberto Gatti), Massimo, Milano 1994, pp. 8-24.
E. GILSON, *D'Aristote à Darwin et Retour*, Vrin, Paris 1976.
— *La società di massa e la sua cultura*, Vita e Pensiero, Milano 1978.
J. GODECHOT, *Le rivoluzioni. 1770-1799*, Mursia, Milano 1975.
J. HALE, *La civiltà del Rinascimento in Europa*, Mondadori, Milano 1994.
P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, Boivin, Paris 1935.
G. HERMET, *Nazioni e nazionalismi in Europa*, Il Mulino, Bologna 1996.
E. HOBSBAWN, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Mith, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

R. HORSMAN, *Race and Manifest Destiny*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1981.
J.M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Doctrina Social de la Iglesia*, EUNSA, Pamplona, 1987.
E. ISERLOH, *Compendio di Teologia e Storia della Riforma*, Morcelliana, Brescia 1990.
L. KAHN, *Letteratura e crisi della fede*, Città Nuova, Roma 1978.
H. KISSINGER, *Diplomacia*, F.C.E., México, 1995.
H. KOHN, *El Nacionalismo*, Paidós, Buenos Aires 1966.
E. KRAUSE, *Siglo de caudillos*, Tusquets, México 1994.
— *Puente entre siglos. Venustiano Carranza*, F.C.E., México 1985.
— *El vértigo de la victoria. Álvaro Obregón*, F.C.E., México 1987.
— *Reformar desde el origen. Plutarco E. Calles*, F.C.E., México 1987.
— *General misionero. Lázaro Cárdenas*, F.C.E., México 1987.
A. LAMBERTINO, *Aspetti della teoria freudiana dell'uomo*, en *Immagini dell'uomo*, cit., pp. 70-76.
G. LANSON, *Les Essais de Montaigne*, Mellottée, Paris 1948.
D. LE TOURNEAU, *Las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá sobre la unidad de vida*, en «Scripta Theologica» XXI (1999/3) (Pamplona), pp. 633-676.
H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, Paris 1959.
S. MACEDO, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Clarendon Press, Oxford 1990.
J. MEYER, *La cristiada*, Siglo XXI, México 1973-1974.
C. MOELLER, *Letteratura del XX secolo e cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 1966.
M. MONTERO, *La cultura del siglo XX*, en J. Paredes (a cura di), *Historia Universal Contemporánea*, Ariel, Madrid 1994, pp. 637-654.
J. MORALES, *El Islam*, Rialp, Madrid 2001.
A. DEL NOCE, *Alle radici della crisi*, en AA.VV., *La crisi della società permissiva*, Ares, Milano 1972.
K. OFFEN, *Definir el Feminismo: un análisis histórico comparativo*, en *Historia Social*, 1991 (9), pp. 108-110.
J. ORLANDIS, *La Iglesia Católica durante la segunda mitad del siglo XX*, Palabra, Madrid 1999.
A. PELLICIARI, *Risorgimento da riscrivere*, Ares, Milano 1998.
G. PIOVESANA, *Storia del pensiero filosofico russo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992.
A. POLAINO-LORENTE, *Acotaciones a la antropología de Freud*, Universidad de Piura, Piura 1984.
R. PORCIELLO, *«Razionalismo critico» e democrazia in Karl Popper. Ambiguità di un rapporto*, en AA.VV., *Democrazia, ragione e verità* (dirigido por Roberto Gatti), Massimo, Milano 1994.

V. POSSENTI, *La dottrina sociale della Chiesa e l'apporto della filosofia*, en *La Società* (Verona) 1991, n. 1, pp. 30-42
— *Oltre l'illuminismo. Il messaggio sociale cristiano*, Paoline, Roma 1993.
— *Il nichilismo teoretico e la «morte della metafisica»*, Armando, Roma 1995.
P. PRINI, *Storia dell'esistenzialismo*, Studium, Roma 1989.
G. REALE - D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, La Scuola, Brescia 1983.
G. REDONDO, *La consolidación de las libertades*, vol. XII de la *Historia Universal*, EUNSA, Pamplona 1984.
— *Las libertades y la democracia*, vol. XIII de la *Historia Universal*, cit.
— *Historia de la Iglesia en España (1931-1939)*, Rialp, Madrid 1993.
F. REINHARDT, *La legítima autonomía de las realidades temporales*, en «Romana» 15 (1992/2), pp. 323-335.
M. RHONHEIMER, *Perché una filosofia politica?*, en «Acta Philosophica» 2/1 (1992), 250-251.
— *L'immagine dell'uomo nel liberalismo*, en *Immagini dell'uomo*, cit., pp. 95-130.
— *La filosofia politica di Thomas Hobbes*, Armando Roma 1997.
A. RITSCHL, *Geschichte der Pietismus*, A. Marcus, Bonn 1883-1886.
A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La formazione della coscienza in materia sociale e politica secondo gli insegnamenti del Beato Josemaría Escrivá*, en «Romana» 24 (1997/1), pp. 162-181.
— Entrevista de D. CONTRERAS al Prof. A. RODRÍGUEZ LUÑO, Boletín ACEPRENSA, Servicio 127/93, Madrid octubre 1993.
L. ROMERA, *Assimilare la finitezza: con Nietzsche e Heidegger a un bivio*, en «Acta Philosophica» 4/2 (1995), 263-264.
R. RUTLAND, *The birth of the Bill of Rights. 1776-1791*, Collier-Macmillan, New York 1966.
L. SATTA BOSCHIAN, *Ottocento russo. Geni, diavoli e profeti*, Studium, Roma 1996.
G. SOLÉ ROMEO, *Historia del feminismo (siglos XIX y XX)*, Eunsa, Pamplona 1995.
Ch. TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord (Ontario) 1991.
F. TOSO, *Frammenti d'Europa. Guida alle minoranze etnico-linguistiche e ai fermenti autonomisti*, Baldini & Castoldi, Milano 1996.
J. TRILLO-FIGUEROA, *La ideología invisible. El pensamiento de la nueva izquierda radical*, Libros libres, Madrid 2005.
T. URDANOZ, *Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria*, en F. DE VITORIA, *Relectio de Indis*, Corpus Hispanorum de Pace, BAC, Madrid 1967.

A. USLAR PIETRI, *Obras selectas*, EDIME, Madrid-Caracas 1956.
J.M. VALVERDE, *Historia de la Literatura*, Noguer, Barcelona 1959.
N. VARELA, *Feminismo para principiantes*, Ediciones B, Barcelona 2005.
E. VENTURA, *Sobre hechos e ideas políticas*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 1997.
M. WHITE, *The philosophy of the American Revolution*, Oxford University Press, New York 1978.
I. YARZA (a cargo de), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando, Roma 1996.